اس مختصر مجموعہ میں پہلی صدی ہجری سے لیکر موجودہ دور تک کے چند عربی شعرا کے کلام کا انتخاب شائع کیا گیا ہے، جو ہر لحاظ سے جامع اور معیاری تو نہیں لیکن فائدہ سے خالی نہیں، اسے مغربی بنگال کے درجۂ عالم کے طلبہ کے لیے مرتب کیا گیا ہے، مگر عربی زبان وادب کے عام شائقین بھی اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں، شروع میں مولانا ابوالحسن علی ندوی کا پیش لفظ ہے۔

متاع کلیم :- از جناب کلیم احمد آبادی، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۱۷۶، مجلد ہے، رنگین گرد پوش، قیمت للعہ، پتہ: کلیم بکڈپو، خاص بازار احمد آباد۔

جناب کلیم گجراتی کے ایک گمنام مگر سن رسیدہ شاعر ہیں، یہ ان کا پہلا مجموعۂ کلام ہے جو آخر دور کے کلام پر مشتمل ہے، جب کہ ان کی شاعری مجاز کی منزل سے گذر کر حقیقت و عرفان کے مقام پر پہنچ چکی ہے، اس لیے اس میں عشق و محبت کی واردات کے ساتھ سوز وگداز اور جذب و مستی کی بھی کیفیتیں ہیں، اس مجموعہ میں فن اور زبان کی معمولی خامیاں کہیں کہیں نظر آتی ہیں، مگر مجموعی حیثیت سے متاع کلیم اصحاب ذوق کی قدر دانی کے لائق ہے، مجموعہ کے شروع میں مصنف کی شاعری پر مختصر تبصرہ اور ان کے حالات بھی تحریر کیے ہیں، اور اس کی تقریب دارالمصنفین کے سابق اور دیرینہ رفیق جناب نجیب اشرف صاحب ندوی نے لکھی ہے۔

جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات :- از جناب اسرار احمد صاحب آزاد، چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت اعلیٰ، صفحات ۱۰۴، مجلد مع گرد پوش، قیمت عہ، ناشر مکتبہ برہان، جامع مسجد، دہلی۔

اس سے پہلے اس کتاب کی دو جلدیں شائع ہو چکی ہیں، یہ جلد ثانی کا دوسرا حصہ ہے، اس میں تجاویز، واقعات، معاہدات، اجتماعات، مختصرات اور متفرقات کے عنوانات کے تحت، سیاسی اصطلاحوں کی تشریح کی گئی ہے، سیاسی مسائل میں آئے دن کی تبدیلیوں کی وجہ سے پہلی اور دوسری جلد حصہ اول کے تتمے بھی اس میں شامل کر دیے ہیں، مصنف نیشنلسٹ اور نیم اشتراکی ہیں، انکے یہ رجحانات کتاب میں بھی کہیں کہیں نمایاں ہیں، موجودہ سیاسی اصطلاحات و الفاظ کے سمجھنے کے لیے یہ کتاب انسائیکلوپیڈیا کی حیثیت رکھتی ہے۔ "ض"

جلد ۸۴ ماہ ربیع الاول ۱۳۷۹ھ مطابق ماہ ستمبر ۱۹۵۹ء نمبر ۳

مضامین

شذرات

افسوس ہے کہ گذشتہ مہینہ ۲۴ ر اگست کو فرنگی محل کے نامور عالم مفتی عبد القادر صاحب نے وفات پائی، مرحوم علم وعمل میں اپنے اسلاف کرام کا نمونہ اور طبعاً نہایت خاموش اور عزلت پسند تھے، پوری زندگی خاموشی اور قناعت کے ساتھ درس وتدریس اور علم وافتا کی خدمت میں گذار دی، ان کی موت سے فرنگی محل کی ایک اہم یادگار مٹ گئی، نئی نسل جدید تعلیم یافتہ ہے، اس کو اپنے اسلاف کے علوم اور روایات سے بہت کم علاقہ رہ گیا ہے، اس لیے جو ایک دو پرانے بزرگ باقی رہ گئے ہیں ان کے بعد فرنگی محل میں سناٹا نظر آتا ہے،

اس خاندان میں جتنی طویل مدت تک علم رہا اور اس سے پورے ہندوستان کو جو فیض پہنچا اسکی مثال دوسرے علمی خاندانوں میں کم ملے گی، عموماً دو چار پشتوں سے زیادہ کسی خاندان میں علم نہیں چلتا، مگر فرنگی محل تقریباً تین صدیوں تک دینی علوم اور اسکی تعلیم کا مرکز رہا اور اس مدت میں ملا نظام الدین بانی درس نظامیہ ملا حیدر، ملا مبین، ملا حسن، مولانا بحر العلوم، مولانا عبد الحئی اور مولانا عبد الباری رحمہم اللہ جیسے بڑے بڑے علماء پیدا ہوئے، مگر اب بظاہر اس سلسلۃ الذہب کا خاتمہ نظر آتا ہے۔

مفتی صاحب مرحوم علم وعمل کے ساتھ اخلاق فاضلہ اور اوصاف حمیدہ سے بھی آراستہ، نہایت خاموش، متواضع، نرم خو، خندہ جبیں، شگفتہ مزاج اور خوش خلق تھے، ملنے والوں پر ان کے علم سے زیادہ ان کے اخلاق کا اثر پڑتا تھا، ان اوصاف کی بنا پر وہ ہر طبقہ میں بڑے مقبول تھے، راقم نے ان سے

مختصر المعانی پڑھی تھی، اس زمانہ میں ان کے اخلاق اور مہر ومحبت کا جو نقش دل پر قائم ہوا تھا وہ ابتک باقی ہے، اللہ تعالیٰ اس خادم علم ودین کو اپنی رحمت کاملہ سے سرفراز فرمائے۔

ہندوستان کی حکومت سیکولر ہے اس لیے اس کے نظام تعلیم میں مذہبی تعلیم کی کوئی جگہ نہیں تھی، مگر اب حکومت کو بھی اس ضرورت کا احساس ہو رہا ہے، چنانچہ اس نے اس مسئلہ پر غور کرنے کے لیے ایک کمیٹی مقرر کی ہے اور یقین ہے کہ اس کی رپورٹ کے بعد مذہبی تعلیم بھی نظام تعلیم میں شامل کر لیجائے گی، اس تجویز سے کسی کو بھی اختلاف نہیں ہو سکتا لیکن ہندوستان میں مختلف مذاہب اور مختلف فرقے ہیں، اصولاً ان سب کی مذہبی تعلیم کا انتظام ہونا چاہیے، مگر ایسا نہ ہو سکے گا، ایسی صورت میں سوال یہ ہے کہ پھر کس مذہب کی تعلیم دیجائیگی، ابھی حال میں حکومت نے مسلمانوں کے ایک وفد کو اس سوال کا یہ جواب دیا ہے کہ کسی خاص مذہب کی نہیں بلکہ جملہ مذاہب کی مشترک تعلیمات کی تعلیم دیجائیگی، اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف اخلاقیات کی تعلیم ہوگی، یہانتک غنیمت ہے، مگر اندیشہ یہ ہے کہ مذہب کے نام سے ہندو مذہب کی تعلیم دیجائیگی، اس کا ثبوت یہ ہے کہ جب سیکولر نظام تعلیم میں ابتدائی تعلیم تمامتر ہندو تاریخ اور ہندو تہذیب وروایات کی دیجاری ہے تو جب مذہبی تعلیم باقاعدہ نظام تعلیم میں شامل کر لیجائے گی اس وقت جس مذہب کی تعلیم ہوگی اسکا قیاس ابتدائی تعلیم پر کیا جا سکتا ہے۔

اس کی صحیح شکل جو سب فرقوں کے لیے قابل اطمینان ہوتی یہ تھی کہ جو کمیٹی مقرر کیگئی ہے اس میں ماہرین تعلیم کے ساتھ ہر فرقہ کے مذہبی تعلیم کے اصلی نمایندوں یا کم سے کم ایسے لوگوں کو بھی شامل کیا جاتا جو اپنے مذہب کی تعلیم کے بارہ میں صحیح نقطۂ نظر پیش کر سکتے، یا آیندہ مذہبی نصاب کی جو کمیٹی بنائی جائے اسکی ترتیب کا جو نظام ہو اس میں بھی اس کا لحاظ رکھا جائے اور ان سب کے مشورے سے نصاب تعلیم بنایا جائے اور انکے

اتفاق کے بعد اس کو جاری کیا جائے، جدید تعلیم کے ماہرین میں بھی ایسے لوگوں کی کمی نہیں ہے، مگر حکومت ایسے موقعوں پر عموماً ان ہی لوگوں کا انتخاب کرتی ہے جن کو سرے سے اپنے مذہب ہی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور وہ اس کی ترجمانی کرنے کے بجائے حکومت کے منشا کی تکمیل کرتے ہیں۔

تعلیم کا مسئلہ ہندوستان کے تمام فرقوں کے لیے نہایت اہم ہے، اسی کے ذریعہ بچوں اور نوجوانوں کے عقائد و افکار بنتے اور انکی شخصیت کی تعمیر ہوتی ہے، جو نقش اس زمانہ میں قائم ہوتا ہے وہ کبھی نہیں مٹتا، ابتدائی تعلیم کے ذریعہ مسلمان بچوں کی ملی و تہذیبی خصوصیات کو مٹانے اور ان کو ہندو تہذیب و روایات کے رنگ میں رنگنے کی جس طرح کوشش کیجا رہی ہے اس کا تجربہ ان سب لوگوں کو ہوگا جن کے بچے ابتدائی اسکولوں میں پڑھتے ہیں، اسلیے سرکاری تعلیم میں مذہبی تعلیم کو شامل کرنے کی جو تجویز ہے اگر ابھی سے اس میں اپنے مذہبی تحفظ کی کوشش نہ کی گئی تو ابتدائی تعلیم کے ذریعہ ہندوانے کی جو مہم شروع ہوئی ہے اسکی پوری تکمیل ہو جائیگی، اس لیے تمام فرقوں خصوصاً مسلمانوں کو اس کے تدارک کی پوری کوشش کرنی چاہیے اور جمعیۃ العلماء کو خاص طور سے اس کی جانب توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔

ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی تمدنی اور کلچرل تاریخ کا جو کام عرصہ سے دار المصنفین کے پیش نظر تھا، اب وہ شروع ہوگیا ہے اور اس کے لیے حکومت ہند نے فی الحال ایک سال کے لیے دس ہزار کی امداد منظور کی ہے، اس وقت اس سلسلہ کی دو کتابیں زیر تالیف ہیں "ہندوستان کے عہد وسطیٰ کا فوجی نظام" اور "ہندوستان عربوں کی نظر میں"۔ اس میں ہندوستان کے متعلق عرب مورخین، جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں کے اصل بیانات مع ترجمہ کے ہوں گے، یقین ہے کہ یہ دونوں کتابیں اپریل تک تیار ہو جائیں گی، ایک نئی کتاب تبع تابعین چھپکر تیار ہوگئی ہے، اس پر سیرت کا سلسلہ یعنی سیر الصحابہ، تابعین اور تبع تابعین مکمل ہو جائے گا، فالحمد للہ علی ذالک۔

مقالات

امام حسن بن محمد الصغانی لاہوری

از جناب مولانا عبد الحلیم چشتی فاضل دیوبند

(۸)

مدرسہ تتشیہ میں صغانی کا تقرر

جب صغانی ۶۴۲ھ میں رباط المرزبانیہ کی صدارت سے سبکدوش ہوئے تو خلیفۂ بغداد مستعصم باللہ نے ان کو خمارتکین[1] کے مدرسۂ تتشیہ[2] میں مدرس مقرر کر دیا اور

---

[1] افسوس ہے اس مخلص اور خیر خواہ کے تذکرے سے تاریخ اور تذکرہ کی متداول کتابیں یکسر خاموش ہیں، جن سرمایہ جستجو اور تلاش کے بعد ہاتھ آیا ہے وہ ہدیۂ ناظرین ہے، خمارتکین بن طاشتکین المتوفی ۵۰۸ھ سلطان الپ ارسلان کے فرزند تاج الدولہ ابوسعید تتش السلجوقی المتوفی ۴۸۸ھ کا غلام تھا، تاج الدولہ ابوسعید نے اس کو پہلی مرتبہ ایک بار شتر نمک کی قیمت میں خریدا تھا، یہ جوہر قابل تھا، اس نے اپنی وفاداری، فرض شناسی، غیر معمولی شجاعت اور قابلیت کی وجہ سے جلد ہی اپنے آقا کی نگاہ میں ایک خاص مقام پیدا کر لیا تھا، اس کے انتقال کے بعد محمد بن ملک شاہ المتوفی ۵۱۱ھ کے دربار میں اس کو بڑی جاہ و منزلت حاصل ہوگئی تھی، اس کے دور حکومت میں اس کا طوطی بولتا تھا، اس کے پاس مال و دولت کی بڑی فراوانی تھی، اور اس نے رفاہ عام کے کارہائے نمایاں انجام دیے، حاجیوں اور مسافروں کے لیے رے اور ہمدان میں نہایت عالیشان سرائیں تعمیر کرائیں، بغداد میں مسجدیں اور سڑکیں بنوائیں، شفاخانے اور مدرسے کھولے، مگر اس وفادار اور حق شناس خادم نے ان سب کو اپنے نام سے انتساب کے بجائے اپنے آقا کے نام سے نسبت ہی کو باعث فخر سمجھا، اسکے اخلاص کی یہ برکت تھی کہ دو سو برس تک ان سے خلق خدا کو فیض پہنچتا رہا، یاقوت رومی المتوفی ۶۲۶ھ

(باقی حواشی صفحہ ۱۶۶ پر)

خلعت خاص سے سرفراز فرمایا. پہلی مرتبہ اس کا اصل محرک اور بانی اگرچہ ابوسعد صوفی تھا، مگر اس کا

(بقیہ حواشی ص ۱۶۵) معجم البلدان میں رقم طراز ہے:-

تتش التاآن مضمومتان والشين معجمة وهو اسم رجل ينسب اليه مواضع ببغداد وهي سوق قرب المدرسة النظامية يقال له العقار التتشي ومدرسة بالقرب لاصحاب ابي حنيفة يقال التتشية وبيمارستان بباب الازج يقال له التتشي والجميع منسوب الى خادم يقال له خمارتكين كان للملك تاج الدولة تتش بن الب ارسلان بن داؤد بن سلجوق قالوا وكان ثمن خمارتكين هذا في اول شرائه حملا ملحا وعظم قدره عند السلطان محمد بن ملك شاه ونفذ امره وكثرت امواله وبنى ما بناه مما ذكرنا في بغداد وبنى بين الري وسمنان رباطا عظيما ينتفع الحاج والسابلة وغيرهم وامضى السلطان محمد ذلك كله وجميع ما ذكرناه في بغداد موجود معمور الآن جار على احسن نظام عليه الوكلاء يحيون اموالها

تتش یہ ہر دو تا مضموم اور شین معجمہ کیساتھ ہے یہ ایک شخص کا نام ہے. اس کی طرف متعدد مقامات منسوب ہیں، مدرسہ نظامیہ کے قریب ایک بازار بھی اسی کے نام سے موسوم ہے جس کو عقار تتشی کہا جاتا ہے، احناف کا ایک مدرسہ بھی اس کے پاس ہے جس کو مدرسۂ تتشیہ کہا جاتا ہے، باب الازج کے پاس ایک شفاخانہ بھی ہے جو شفاخانہ تتشی کے نام سے پکارا جاتا ہے، اور یہ سب اسی ایک خادم کی طرف منسوب ہیں جس کا نام خمارتکین ہے، یہ سلطان تاج الدولہ تتش بن الب ارسلان ابن داؤد بن سلجوق کا خادم اور غلام تھا، اور جس وقت پہلی مرتبہ اس کو خریدا تھا اسکی قیمت ایک بار شتر نمک تھی، محمد بن ملک شاہ کے یہاں اس کا بڑا مرتبہ تھا، اس کا حکم چلتا تھا اور ان کو بڑی ثروت حاصل ہوگئی تھی، انھوں نے بغداد میں ان چیزوں کو بنایا جس کا اوپر ہم نے ذکر کیا ہے، رے اور سمنان میں بھی اس نے بڑی بڑی سرائیں بنوائیں تاکہ حاجیوں اور مسافروں کو فائدہ پہنچے، اسکی بناکردہ چیزوں کو سلطان محمد نے برقرار رکھا اور وہ

(باقی حواشی ص ۱۶۷ پر)

روح رواں نہایت متعصب شافعی نظام الملک طوسی تھا، جس کے نام سے یہ مدرسہ مشہور ہے،

(بقیہ حواشی ص ۱۶۶) وبعضه فو نهاني وجودهما ومات خمارتكين هذا في رابع صفر ۵۰۸ (معجم البلدان باب التاء والتاء وما يليهما)

بغداد میں آج بھی موجود اور آباد ہیں اور حسن انتظام کیساتھ چل رہی ہیں اور انکی نگرانی اور دیکھ بھال کیلئے وکیل مقرر ہیں جو اپنی نگرانی اور مرمت وغیرہ پر روپیہ خرچ کرتے رہتے ہیں، خمارتکین کا انتقال ۵۰۸ھ

عربی زبان کا پرگو اور صاحب دیوان شاعر عیسیٰ الحاجری المتوفی ۶۳۲ھ اسی کی نسل سے تھا، مورخ ابن خلکان المتوفی ۶۸۱ھ وفیات الاعیان (طبع ایران ۱۲۸۴ھ ج ۱ ص ۴۳۵) میں رقمطراز ہیں:

هو عيسىٰ بن سنجر بن بهرام بن جبريل بن خمارتكين بن طاشتكين الاربلي

اس میں اس کے باپ کا نام بھی بصراحت مذکور ہے،

۲ ہمارا خیال ہے کہ حنفیوں کا یہ مدرسہ مدرسہ نظامیہ کے مقابلہ پر قائم کیا گیا تھا جو کم و بیش دو سو برس تک خاموشی کے ساتھ اسلام کی خدمت کر رہا ہے، یہاں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مدرسہ نظامیہ شوافع کا قائم کردہ اور شافعی مکتب خیال کے علماء کا مرکز اشاعت تھا، اس میں درس و تدریس کا منصب شافعی عالم ہی کو ملتا تھا اور اس کے دروازے حنفی علماء پر بند تھے، صرف و نحو تک پڑھانے کے لیے غیر شافعی کو جگہ نہ ملتی تھی، حالانکہ صرف و نحو کو حنفیت اور شافعیت سے کوئی علاقہ نہیں، کیونکہ بانیانِ مدرسہ نے وقف کے وقت یہ شرط لگا دی تھی کہ تدریس کا منصب بجز شافعی علماء کے اور کسی کو نہیں دیا جاسکتا، اس لیے بعض زمانہ ساز علماء نے یہاں پر درس و تدریس کی خاطر شافعی مسلک اختیار کر لیا تھا، مورخ ابن خلکان الشافعی المتوفی ۶۸۱ھ شیخ ابن الدہان ابوبکر المبارک الواسطی المتوفی ۶۱۲ھ کے تذکرہ میں رقمطراز ہیں:

تفقه على مذهب ابي حنيفة بعد ان كان حنبليا ثم شغر (اشتغل) منصب تدريس النحو بالمدرسة النظامية و شرط الواقف ان لا يفوض الا الى شافعي فانتقل الوجيه الى مذهب الشافعي

وہ حنبلی تھے مگر فقہ حنفی کی تحصیل کی اور حنفی مسلک اختیار کیا، پھر جب مدرسہ نظامیہ میں نحو کی تدریس پر مامور ہوئے تو واقف کی اس شرط کے مطابق کہ کوئی منصب شافعی عالم کے سوا اور کسی کو نہیں دیا جائیگا، وجیہ (ابن الدہان کا لقب ہے) نے شافعی مذہب اختیار کرلیا،

یہی وجہ تھی کہ اس مدرسہ کے قائم ہونے کے بعد بغداد میں اختلافی مسائل کی بڑی گرم بازاری رہی ، مناظرے ومباحثے ہوئے ، اور احناف کی تردید میں بڑی بڑی کتابیں لکھی گئیں ، مسعود بن ابی شیبہ السندی کتاب التعلیم (مخطوطہ مجلس علمی کراچی ص ۱۳۰) میں تحریر فرماتے ہیں :

ظهر مذهب الشافعي حين ظهر	شافعی مذہب کا غلبہ بغداد میں نظام الملک
فيهم نظام الملك وكانت فتنة	طوسی کے اقتدار کے زمانہ میں ہوا اور
على اصحاب ابي حنيفة ومالك	یہ حنفیوں اور مالکیوں کے لیے دیلمیوں کے
اشد من الديلم وقد قتلوا منهم	فتنہ سے بھی بڑھ کر تھا ، انھوں نے ان کی
خلقاً كثيراً ووضعت في ايامه كتب	کثیر تعداد قتل کی ، اسی کے زمانہ میں امام
مثالب ابي حنيفة ومعائبه	ابوحنیفہؒ کی مذمت اور معائب میں کتابیں
وقد لقي جزاء ذلك حيا وميتا	لکھی گئیں ، مگر اس کو زندگی میں بھی اور مرنے
حتى تناثرت اعضاءه بالجذام	کے بعد بھی اس کا پورا بدلہ ملا ہے ، اس کے
وعذب بالضرب والحبس و	اعضاء کوڑھ سے گل کر گرنے لگے ، مار اتنی
احرقت رمته في سنة اثنتين	پڑی ، قید وبند کی سزائیں اس نے بھگتیں ،
وثلاثين وستمائة بعد مائة	اور اس کی موت کے ۱۴۸ برس کے بعد
وثمان واربعين سنة احرقتها	کافر تاتاریوں نے ۶۳۲ھ میں جب اصفہان
الكفار التتر لما استولوا	پر قبضہ کیا ، اس وقت اس کی ہڈیاں قبر سے
على اصفهان بسبب يطول ذكره	نکال کر جلا دیں ، اس وقت اس کی تفصیل [illegible]

خلفاء بغداد کو ایک زمانہ کے بعد نظامیہ کے قیام سے پیدا شدہ منافرت کا صحیح احساس ہوا اور آخر مستنصر باللہ نے ایک جداگانہ مدرسہ کی داغ بیل ڈالی ، جو مدرسہ مستنصریہ کے نام

سے مشہور ہے ، اس میں مذاہب اربعہ کی تعلیم کا صحیح انتظام کیا گیا تھا اور ہر مسلک کے علماء کو اس میں مدرس رکھا گیا تھا جس سے اتحاد واتفاق کی ایک نئی روح علماء میں جلوہ گر ہوئی تھی ،

ابن الفوطی نے (الحوادث الجامعہ ص ۲۹۰) شمس الدین محمد بن عبید اللہ الہاشمی الکوفی المتوفی ۶۷۵ھ کے تذکرہ میں لکھا ہے ،

ولي التدريس بالمدرسة التتشية	آپ مدرسہ تتشیہ میں تدریس کے منصب پر فائز ہوئے ہیں ،

جس سے ثابت ہوتا ہے مدرسہ تتشیہ میں ۶۷۵ھ تک تعلیم کا سلسلہ جاری تھا ،

صغانی جب پہلی مرتبہ اس مدرسہ میں آئے تو ایک فصیح وبلیغ خطبہ دیا اور تدریس سے فارغ ہو کر برجستہ چند اشعار پڑھے ، مورخ ابن الفوطی البغدادی لکھتے ہیں :

رتب الصغاني مدرسا بمدرسة	خلیفہ مستعصم باللہ نے صغانی کو خمارتکین
خمارتكين التتشي وخلع عليه	کے مدرسہ تتشیہ میں مدرس مقرر کیا اور
وحضر المدرسة وخطب خطبة	خلعت سے سرفراز فرمایا ، آپ مدرسہ میں آئے
فصيحة وذكر عشرة دروس	تو نہایت فصیح وبلیغ خطبہ دیا اور جو دس
وانشد عند فراغها	سبق آپ کے سپرد ہوئے تھے انکی بابت کچھ فرمایا
	اور اس سے فارغ ہو کر حسب ذیل چند شعر پڑھے

فهاكم يا سادتي	مني دروسا عشرة
میرے بزرگو ! مجھ سے	دس سبق پڑھ لو
فانتم معادن الف	ضل الكرام البررة
آپ فضیلت کی کانیں ہیں	نیک اور شریف ہیں
ولست حبرا عالما	لكنها محبرة
اور میں کوئی زبردست عالم نہیں	صرف ایک دوات ہوں

فلتعذروا اخاكم فمثلكم من عذره [1]

تمھارا بھائی تم سے عذر قبول کرنے کے لیے کہتا ہے تمھاری طرح بعض وہ لوگ ہیں جو عذر پیش کرنے میں مبالغہ کرتے ہیں

صغانی کے اس مدرسہ سے ترک تعلق کی کوئی شہادت نہیں مل سکی جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مدرسۂ مذکورہ سے موصوف کا تعلق تاحیات برابر قائم رہا ہے،

خلیفۂ بغداد مستعصم باللہ کا وزیر موید الدین محمد ابن العلقمی غالی شیعہ ہونے کے باوجود آپ کو نہایت عزت کی نگاہ سے دیکھتا، بڑے احترام سے پیش آتا اور ہر طرح سے آپ کی دلجوئی اور خدمت کو اپنی سعادت سمجھتا تھا، اس کے اسی اخلاص و محبت کا نتیجہ تھا کہ صغانی بھی اس کا خیال رکھتے تھے، اس نے جہاں اور نادرۂ روزگار فضلاء کو اپنے فرزند عزالدین ابوالفضل محمد العلقمی کی تعلیم و تربیت پر مامور کیا تھا وہاں ادب اور لغت کی تعلیم کے واسطے آپ کی خدمات حاصل کی تھیں، اس کو پڑھانے کے لیے ابن العلقمی کے محل میں جاتے تھے، الحوادث الجامعہ کے مؤلف کا بیان ہے:

كان يتردد الى دار الوزير بشغل ولده عز الدين فى الادب [2]

آپ وزیر کے فرزند عزالدین کو ادب کی تعلیم دینے کے واسطے اس کے دولتکدہ پر آیا جایا کرتے تھے،

صلاح الدین خلیل بن ایبک الصفدی المتوفی ۷۶۴ھ تحریر فرماتے ہیں:

قرأ القرآن على التقى حسن ابن الباقلانى الحلى النحوى واللغة على رضى الدين الصغانى [3]

عزالدین نے قرآن مجید حسن بن الباقلانی الحلی النحوی سے اور لغت رضی الدین الصغانی سے پڑھی،

اس زمانہ میں امرا بھی جید عالم ہوتے تھے اور ہر امیر کے پاس ایک کتب خانہ بھی ہوتا تھا، ابن العلقمی اعلی درجہ کا انشاء پرداز اور بڑا صاحب ذوق وزیر تھا، وہ صرف وزیر ہی نہیں بلکہ حکومت کے

[1] ملاحظہ ہو الحوادث الجامعہ مطبعۃ الفرات بغداد ۱۳۵۱ھ ص ۲۸۰ [2] ایضاً ص ۲۷۳ [3] ملاحظہ ہو الوافی بالوفیات مطبعۃ الدولہ استنبول ۱۹۳۱ء ج ۱ ص ۱۸۶

سیاہ و سفید کا مالک تھا، اس کا ذاتی کتب خانہ نوادر اور بیش قیمت کتابوں کا خزانہ اور دس ہزار مجلدات پر مشتمل تھا، ابن الطقطقی اس کے فرزند ابو القاسم علی سے ناقل ہے:

اشتملت خزانته على عشرة الآف مجلد من نفائس الكتب [1]

اس کا کتب خانہ دس ہزار نہایت عمدہ کتابوں پر مشتمل تھا،

یہی کتب خانہ تھا جسے اس نے ۶۴۴ھ میں اپنے محل سے دار الوزارت میں منتقل کر دیا تھا جس سے اس کا فائدہ عام ہو گیا تھا، وقتاً فوقتاً اس میں اور بھی علوم و فنون کی کتابوں کا اضافہ ہوتا رہا، ابن الفوطی لکھتے ہیں:

فتحت دار الكتب التى انشأها الوزير مؤيد الدين ابن العلقمى فى داره، ونقل اليها كتب من انواع العلوم [2]

وہ کتب خانہ جو ابن العلقمی نے اپنے گھر میں قائم کیا تھا، اس کو کھول دیا گیا اور اس میں مختلف علوم و فنون کی کتابیں داخل کی گئیں،

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں:

فتحت دار الكتب التى انشأها الوزير مؤيد الدين محمد بن احمد العلقمى بدار الوزارة وكانت فى نهاية الحسن ووضع فيها من الكتب النفيسة والنافعة شئ كثير [3]

وہ کتب خانہ جو وزیر موید الدین محمد بن احمد العلقمی نے قائم کیا تھا، اس کو دار الوزارۃ میں کھولا گیا جس کی عمارت نہایت خوبصورت ہے اور اس میں نہایت عمدہ، نفیس اور مفید کتابیں جمع کی گئی تھیں،

[1] ملاحظہ ہو الفخری فی الآداب السلطانیہ والدول الاسلامیہ مطبعۃ الموسوعات مصر ۱۳۱۷ھ ص ۳۰۱ [2] الحوادث الجامعہ المکتبۃ العربیہ بغداد ۱۳۵۱ھ ص ۲۰۹ [3] البدایہ والنہایہ مطبع السعادہ مصر ج ۱۳ ص ۱۷۳

صحاح جوہری کی تصحیح اور تحشیہ

صغانی نے اپنے قلم سے صحاح جوہری کے ایک نسخہ کی تصحیح اور تحشیہ کرکے اسی کتب خانہ میں داخل کیا تھا، موصوف العباب الزاخر کے مقدمہ میں رقمطراز ہیں:

قد صححت نسخة وحشيتها بخطي	میں نے مدینۃ السلام (بغداد) میں اللہ تعالیٰ
بمدينة السلام حماها الله تعالى	اس کو اپنی حفاظت میں رکھے، صحاح جوہری
للخزانة الميمونة المعمورة الوزيرية	کے ایک نسخہ کی تصحیح کی اور اس پر اپنے قلم سے
المؤيدية زاد الله صاحبها	حواشی لکھکر وزیر موید الدین کے مبارک
من الارتقاء في درج الجلال	ومعمور کتب خانہ میں داخل کیا ہے، اللہ تعالیٰ
ورقاه ذروته عين الكمال	صاحب کتب خانہ کے مراتب میں ترقی عطا فرمائے
فمن رام مصداق ما ذكرت	اور اس کو اور اس کی آل اولاد کو کمال
فليقف عينه بادارتها فيها	کی چوٹی پر چڑھائے، پس جو کچھ میں نے کہا
وليرتع في رياض فرائدها	اگر کوئی اس کی تصدیق کرنا چاہتا ہے (کہ
وفوائد حواشيها[1]	صحاح جوہری میں ایک ہزار غلطیاں ہیں)
	تو اس کو کتاب میں اپنی نگاہ دوڑانا چاہیے
	اور اس کے یکتا موتیوں کے باغ سے فائدہ
	اٹھانا چاہیے اور حاشیوں کے فائدوں سے بہرہ ور ہونا چاہیے،

کتاب الذئب کا سبب تالیف

خلیفۂ وقت مستعصم باللہ کی قدر دانی اور وزیر ابن العلقمی کی عزت افزائی نے صغانی کو ہمعصروں کی نظروں میں محسود بنا دیا، چنانچہ بعض حاسدوں نے آپ کو طرح طرح سے تنگ کیا، مگر آپ خاموشی کے ساتھ برداشت کرتے رہے، مگر جب ان کی آتش حسد کسی طرح

[1] ملاحظہ ہو مقدمۃ العباب قلمی اس کا نسخہ مولانا عبدالعزیز میمن زید مجدہم اور راقم السطور کے پاس موجود ہے۔

ٹھنڈی نہ ہوئی، تو صغانی نے ان کے وہ خصائل جو ان میں اور بھیڑیوں میں مشترک تھے، ایک رسالہ میں جمع کر دیے، اور اس رسالہ کا نام کتاب الذئب رکھا، آغاز رسالہ میں لکھتے ہیں:

هذا كتاب غريب مبناه، في اسامي	یہ کتاب جس کی اساس غیر مانوس الفاظ پر ہے
الذئب وكناه، حداني على جمعه	بھیڑیے کے ناموں اور کنیتوں کے بیان میں ہے،
تذأب بعض اهل زماني، ومن	میرے بعض ہمعصروں کا بھیڑیوں کی طرح
عصبيات رواشقه رماني	مکاری اور خباثت میں میرے پیچھے لگ جانے
وانا اسئل الله تعالى رد كيده	اور میری ہڈیوں میں گھس جانے والے تیز تیر
في نحره، وان يعيذني من شره	پھینکنے والی کمانوں سے مجھ پر تیر برسانے
وشره وهو مجيب دعوة الداعي	نے اس کتاب کی ترتیب پر مجھے آمادہ کیا ہے،
اذا دعاه، ومنيل اهل الراجي	اللہ تعالیٰ سے دست بدعا ہوں کہ وہ ان کے
اذا رجاه[1]	مکر کو ان کے سینہ میں اتار دے اور اللہ تعالیٰ
	مجھے انکی شرارتوں اور برائیوں سے اپنی پناہ
	میں رکھے، وہی پکارنے والے کی پکار کو سنتا ہے
	جب کوئی اسکو پکارتا ہے اور وہی آس لگانے والوں

اس واقعہ سے جہاں صغانی کی وسعت قلب کا اندازہ ہوتا ہے، وہاں ان کے اخلاق و کردار پر بھی روشنی پڑتی ہے،

صغانی کا مطالعہ

درس و تدریس کے بعد صغانی کو جو وقت ملتا تھا وہ مطالعہ اور تصنیف و تالیف میں گذرتا تھا، مطالعہ سے شغف اخیر عمر تک باقی رہا اور لغت میں آپ کا قول حرف آخر ہونے کے باوجود

[1] ملاحظہ ہو کتاب الذئب، یہ رسالہ مقالات الحنفی اور ابن ناقیا کے ساتھ مطبعہ احمد کامل استنبول سے ۱۳۳۰ھ میں شائع ہوا تھا۔

آپ کا مطالعہ ہمیشہ علم میں اضافہ کرتا رہا، چنانچہ لفظ مجراشہ کا علم ابن خالویہ کی طرح موصوف کو بھی ستر سال سے متجاوز عمر ہونے کے بعد ہوا تھا، جس وقت اس کا علم ہوا تو زبان قلم پر بے اختیار خدا کی حمد و ثناء جاری ہوگئی، یہ واقعہ بھی پڑھنے کے لائق ہے، فرماتے ہیں:

قال ابو عبد اللہ الحسین بن خالویہ	ابو عبد اللہ حسین بن خالویہ نحوی کتاب لیس
النحوی فی کتاب لیس اجرأشت الابل	میں کہتا ہے اجرأشت الابل جب اونٹ
ای سمنت و امتلأت بطونھا فھی	موٹا ہو جاتا ہے اور اس کی کوکیں بھر جاتی
مُجرأشۃٌ بفتح الھمزۃ علی خلاف	ہیں تو اس کے لیے لفظ مجراشۃ خلاف قاعدہ
القیاس کما قالوا الفج فھو مُلفَج	فتح ہمزہ کے ساتھ بولتے ہیں، جس طرح اہل عرب
واحصن فھو محصن واسھب فھو	الفج فھو ملفج اور احصن فھو محصن اور اسہب
مسھب، قال ابن خالویہ وجدت	فھو مسھب کہتے ہیں، ابن خالویہ کہتا ہے مجھے
ھذہ اللفظۃ یعنی فھی مجرأشۃ	یہ لفظ یعنی فھی مجرأشۃ ستر برس کے بعد معلوم
بعد سبعین سنۃ قال الصغانی	ہوا تھا، اس کتاب کا مولف صغانی کہتا ہے
مولف ھذا الکتاب انا وجدت	مجھے بھی اس لفظ کا علم ستر برس کے بعد ہوا
ھذہ اللفظۃ بعد سبعین سنۃ	اور تمام تعریفیں اللہ ہی کی ذات کے لیے ہیں
والحمد للہ علی طول الاعمار وتردد	جس نے لمبی لمبی عمریں عطا کیں اور آثار اور
الآثار ومصاحبۃ الاخیار ومجانبۃ	نقول کو دست بدست پہنچایا، نیک لوگوں
الاشرار والاکثار من الاز دیار	کی صحبت نصیب فرمائی اور بدکاروں سے
والحج والاعتمار جعلنی اللہ تعالی	بچایا، دیار حبیب کی کثرت سے زیارت کا شرف
من اولیائہ والابرار المستغفرین	بخشا، حج اور عمرہ کی توفیق دی، مجھے اللہ تعالے

بالاسحار الذاکرین اللہ	اپنے نیک بندوں میں بنا دے جو آخر شب میں اس کی
بالعشی والابکار [1]	مغفرت کی دعا مانگتے ہیں اور صبح و شام یاد الٰہی میں [illegible]

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ صغانیؒ کا مطالعہ برابر جاری رہا، اس واقعہ سے ان کی باطنی کیفیت بھی ظاہر ہوتی ہے۔

تصنیف و تالیف کا شغلہ

اسی طرح تصنیف و تالیف کا مشغلہ بھی مرتے دم تک نہ چھوٹا، چنانچہ العباب الزاخر کی تالیف کے وقت لفظ بکم لکھا تھا کہ انتقال ہوگیا، سید مرتضیٰ الزبیدی تاج العروس میں لکھتے ہیں:

لما بلغ الشیخ الاجل الفاضل	شیخ اجل، فاضل، زاہد، امین اور حرم اللہ (مکہ)
الزاھد الامین الملتجئ الی حرم	کی پناہ کے طالب رضی الدین حسن بن محمد بن
اللہ تعالیٰ رضی الدین الحسن	حسن صاغانی اللہ تعالیٰ ان کو اپنی رحمت کے
بن محمد بن الحسن الصاغانی	سایہ میں رکھے، جب اپنی تالیف کردہ کتاب
تغمدہ اللہ تعالی برحمتہ فی	العباب الزاخر میں اس جگہ (بکم) تک پہنچے تو
تصنیف کتابہ العباب الزاخر	تو موت نے ان کو چھین لیا اور کتاب نا تمام
الی ھذا المکان اخترمتہ المنیۃ [2]	رہ گئی، حکم اور فیصلہ بس اسی خدائے بزرگ
وبقی الکتاب مقطوعا والحکم للہ	و برتر ہی کا جاری و ساری ہے۔

کسی شاعر نے اسی واقعہ سے متاثر ہو کر حسب ذیل قطعہ کہا تھا،

ان الصغانی الذی	حاز العلوم والحکم
صغانی جس کی ذات	علوم اور حکمتوں کی جامع تھی

---

[1] ملاحظہ ہو العباب الزاخر روٹوگراف کاپی اسلامک انسٹیٹیوٹ آف ریسرچ کراچی مادہ جرش [2] ملاحظہ ہو تاج العروس مادہ بکم

كان قصارى أمره ان انتهى الى بكم[5]

ان کا بھی سارا زور لفظ بکم تک پہنچکر ختم ہوگیا تھا اور کتاب ناقص رہ گئی تھی

یہ قطعہ صنعت ایہام میں ہے کیونکہ یہاں لفظ بکم سے قریب اور بعید دونوں معنی مراد لیے جاسکتے ہیں، بعید معنی ہی یہاں مراد ہیں کہ صغانی جو علوم و فنون اور حکمت کے ماہر تھے، وہ بھی لفظ بکم لکھکر اس کی تشریح سے قاصر رہے اور کتاب ناتمام رہ گئی، دانشوران ناصری میں مذکور ہے:

"شاعر درایں شعر در صناعت ایہامی کہ بکار بردہ و بمقتضی اہمال این صنعت دو معنی ارادہ کردہ یکے بعید، دیگر قریب از معنی بعید ایں را ارادہ کردہ است کہ حسن کتاب مذکور را تا مادہ بکم نوشتہ و آں را باتمام نرسانیدہ ..... یعنی ہمانا حسن صغانی کہ فنون و علوم و صنات حکمتہا را فراہم نمود عاقبت امرش ایں شد کہ بمرگ گنگ گردید و زبانش بستہ شد[2]"

درس و تدریس | یہی حال درس و تدریس کا تھا، یہ شغل بھی تا حیات منقطع نہیں ہوا، شرف الدین دمیاطی کا بیان ہے:

قرأت عليه يوم الاربعاء وتو[في] ليلة الجمعة[3]

میں نے بدھ کو ان سے پڑھا اور جمعہ کی شب کو ان کا انتقال ہوگیا۔

پاکستان کے مایۂ ناز فرزند حسن صغانی جن کا سکہ لغت و ادب فقہ و حدیث تمام اقلیموں پر یکساں رواں تھا اور جو صرف و نحو، شعر و ادب، اخبار و انساب، رجال و سیرت کے امام تھے، جن کے وجود پر علم و فضل اور ورع و تقوی کو ناز تھا، اس پیکر علم و تقوی جس نے کم و بیش نصف صدی تک

[1] ملاحظہ ہو بغیۃ الوعاۃ طبع مصر تذکرہ حسن صغانی [2] ملاحظہ ہو دانشوران ناصری طبع ایران ج ۵

[3] ملاحظہ ہو تاریخ الاسلام ذہبی مخطوطہ رضا لائبریری رام پور (ترجمہ حسن صغانی)

اپنی تعلیم و تربیت اور درس و تدریس سے ایک عالم کو مستفید کیا تھا، اس قدسی صفات انسان نے تہتر (۷۳)[1] سال کی عمر میں ۲۹ شعبان ۶۵۰ھ جمعہ کی شب کو بغداد میں اچانک انتقال کیا (رحمۃ اللہ علیہ) اس اجمال کی تفصیل درج ذیل ہے:

صغانی کی وفات سے پیشتر ایک وصیت | صغانی کی وفات کا واقعہ بھی عجیب ہے، مشہور ہے کہ آپ کے پاس ایک زائچہ تھا جس سے آپ کی وفات کا دن اور وقت سب لکھا ہوا تھا، جب وہ دن قریب آیا تو آپ نے اپنے فرزندوں کو بلا کر پچاس دینار دیے اور وصیت کی کہ جب میرا انتقال ہو جائے تو میری لاش مکہ لیجا کر فضل بن عیاض المتوفی ۱۸۷ھ کے پاس دفن کرانا، ابن الفوطی کا بیان ہے،

كان قد اوصى بذلك وان يحمل الى مكة ويدفن مجاور الفضيل بن عياض، ففعل اولاده ذلك وتولى تجهيزه[2]

انھوں نے وصیت کی تھی کہ انکی لاش مکہ معظمہ لیجا کر فضیل بن عیاض کے پاس دفن کیجائے، ان کی اولاد نے اس وصیت کے مطابق عمل اور ان کی تجہیز و تکفین کا سامان کیا۔

علامہ ذہبی لکھتے ہیں:

كان اوصى بذلك واعد خمسين دينارا لمن يحمله الى مكة[3]

اس امر کی انھوں نے وصیت کی تھی اور جو شخص انکی لاش کو مکہ لیجا کر دفن کرے اس کے لیے پچاس دینار

[1] ہم گذشتہ اوراق میں صغانی کی ولادت پر نہایت تفصیل سے بحث کر چکے ہیں جس سے یہ بات واضح ہو چکی ہو کہ وفات کے وقت آپ کی عمر تہتر سال کی تھی، امام ذہبی نے بھی دول الاسلام میں تہتر (۷۳) سال کی عمر کو وثوق سے بیان کیا ہے، وہ لکھتے ہیں

فيها توفى العلامة رضى الدين الحسن بن محمد الهندى الصاغانى صاحب التصا[نيف] ببغداد وله ثلاث وسبعون سنة (دول الاسلام طبع حیدرآباد دکن ۱۳۶۵ھ ج ۲ ص ۱۱۸)

اسی سال ۶۵۰ھ میں رضی الدین حسن ابن محمد الہندی الصاغانی جو صاحب التصانیف تھے، تہتر (۷۳) سال کی عمر میں بغداد میں انتقال فرمایا

[2] ملاحظہ ہو الحوادث الجامعہ ص ۲۶۳ [3] ملاحظہ ہو تاریخ الاسلام مخطوطہ رضا لائبریری رامپور (تذکرہ حسن بن محمد الصغانی)

وفات سے پہلے احباب کی دعوت صنانی کو اس مقررہ دن کا بڑی بےچینی سے انتظار تھا، جب وہ دن آیا تو اس وقت آپ نہایت تندرست تھے۔ اللہ تعالیٰ کی اس نعمت کے شکرانہ میں اس دن اپنے احباب اور شاگردوں کی پرتکلف دعوت کا انتظام کیا اور ان کو اپنے مکان پر رات کے کھانے پر مدعو کیا جب لوگ کھانے سے فارغ ہوکر رخصت ہوگئے تو تھوڑی دیر کے بعد ہی روح قفس عنصری سے پرواز کرگئی۔

آپ کے شاگرد حافظ الحدیث شرف الدین الدمیاطی فرماتے ہیں:

کان معہ مولودٌ وقد حکم[1]	صنانی کے پاس ایک زائچہ تھا جس میں انکی موت
فیہ بموتہ فی وقتہ فکان یترقب	کا دن اور وقت بھی مذکور تھا، آپ اس دن
ذالک الیوم فحضر ذالک الیوم	کا انتظار کیا کرتے تھے، جب وہ دن آیا تو آپ
وھو معافا فعمل وا صحابہ طعاماً	اچھے بھلے تھے، خدا کی اس نعمت کے شکر کے طور پر
شکراللہ ذالک وفارقناہ وعدیت	اپنے احباب کی دعوت کی، اور جب ہم کھانا کھا
الی الشط فلقینی شخص اخبرنی	ان سے رخصت ہوئے اور میں دجلہ کے کنارے ہی
بموتہ فقلت لہ الساعۃ فارقتہ	تک پہنچا تھا کہ مجھے ایک شخص ملا اور اس نے
فقال والساعۃ وقع الحمام یخبر	انکی موت کی خبر دی، میں نے اس سے کہا ابھی تو میں
بموتہ فجأۃ وذالک سنۃ	ان سے ملکر آیا ہوں اس نے کہا ابھی ابھی ان کا انتقال
خمسین وستمائۃ[2]	ہوا ہے، وہ شخص انکی اچانک موت کی خبر دے رہا تھا،

[1] واضح رہے کہ مولود کا ترجمہ ولد اور لڑکا صحیح نہیں، یہاں مولود کے معنی زائچہ ہیں، ڈوزی نے عربی کی جو لغت لکھی ہے اس میں بصراحت لکھا ہے کہ مولود کا لفظ زائچہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، نیز ابعد کا جملہ خود اس معنی کا ثبوت ہے، یہی معنی دانشوران ناصری میں مذکور ہیں، محمد علی تبریزی نے ریحانۃ الادب فی تراجم المعروفین بالکنیۃ واللقب (چاپخانہ شرکت سہامی ۱۳۶۸ قمری ج ۲ ص ۴۵۳) میں بھی زائچہ ہی ترجمہ کیا ہے۔ دہخدا نے بھی لغت نامہ (طبع طہران ۱۳۲۵ھ) میں ترجمہ میں زائچہ کا لفظ اختیار کیا ہے۔

[2] ملاحظہ ہو بغیۃ الوعاۃ

جب صنانی کا انتقال ہوگیا تو انھیں اسی مکان میں جس میں ان کا قیام تھا، عارضی طور پر دفنا یا گیا، یہ مکان حریم طاہری میں واقع تھا[1]، دمیاطی کہتے ہیں:

[1] یاقوت رومی المتوفی ۶۲۶ھ المشترک وضعاً والمفترق صقعاً (طبع گوٹن جرمنی ۱۸۴۶ء ص ۱۳۰) میں لکھتے ہیں:

الحریم الطاہری فی اعلیٰ مدینۃ	حریم طاہری مدینۃ السلام بغداد کے مغرب کی طرف بالائی حصہ میں
السلام بغداد بالجانب الغربی کان	واقع ہے، یہاں آل طاہر بن الحسین کے مکانات تھے جو یہاں آکر
منازل آل طاہر بن الحسین وکان	پناہ لیتا تھا وہ مامون ہو جاتا تھا، اسی لیے اسکو حریم کہتے ہیں
من لجاء الیہ امن فسمی الحریم	

جہاں تک معلوم ہو سکا ہے ۶۳۷ھ میں صنانی کی ہندوستان سے روانگی کے بعد بغداد میں یہ موصوف کا دوسرا مکان تھا، پہلا مکان باب الازج کے پاس تھا، یہ ایک محلہ کا نام ہے، جو بغداد کے مشرقی حصہ میں واقع تھا، اسی مکان میں صنانی نے مغرب (اندلس وغیرہ) کے بعض علماء کو مشارق الانوار کی سند دی تھی جس کے آخر میں اس کا تذکرہ موجود ہے، وھو ہذا

سمع جمیع ھذا الکتاب وھو مشارق	یہ پوری کتاب جس کا نام مشارق الانوار النبویہ
الانوار النبویۃ من صحاح الاخبار	من صحاح الاخبار المصطفیہ ہے، اس کو شیخ
المصطفیۃ علی مصنفہ الشیخ الامام	امام علامہ اجل، رئیس اصحاب، صدر محترم
العالم الاجل رئیس الاصحاب الصدر	ومکرم، امت کے سردار، ائمہ کے معتمد، حرم بیت اللہ
الکبیر المحترم قدوۃ الامم وعمدۃ	میں پناہ کے طلبگار رضی الدین ابو الفضائل
الائمۃ الملتجئ الی حرم اللہ تعالیٰ	حسن بن محمد بن حسن الصنانی رضی اللہ عنہ
رضی الدین ابی الفضائل الحسن بن	کے سامنے فقیہ، امام، حافظ متقن جمال الدین
محمد بن الحسن الصغانی رضی اللہ عنہ	ابو بکر محمد بن احمد ابن محمد بکری الشریشی
بقرأۃ الفقیہ الامام الحافظ المتقن	اور فقہا کے سردار برہان الدین ابراہیم
جمال الدین ابی بکر محمد بن احمد بن	ابن یحییٰ بن ابی جعفان مکناسی، سعد الدین
محمد البکری الشریشی والسادۃ الفقہا	سعد بن احمد بن احمد بن عبداللہ جذامی
برہان الدین ابراہیم بن یحیی بن ابی	البیاتی، محی الدین ابو الحسن علی بن یحییٰ بن
جفان المکناسی وسعد الدین	علی النمیری ...

حضرت دفنه بدار الحریم الطاہری

صغانی کے دفن کے وقت جب انھیں انکے گھر کے اندر دفن کیا گیا، میں وہاں موجود تھا،

(بقیہ حاشیہ ص ۱۷۹) سعد بن احمد بن احمد بن عبد اللہ الجذامی البیانی ومحی الدین ابو الحسن علی بن یحیی بن علی التمیمی الغرناطی ورضی الدین سلیمان بن یوسف بن محمد بن ابی عیان الملیانی وشهاب الدین ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن بد والسبتی المالکی وشمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن میمون بن علی الکوی وعبد اللہ بن محمد بن ابی بکر الغسانی الاندلسی المالکی عفا اللہ عنہ فی مجالس اخرها یوم الثلاثاء السابع والعشرون من جمادی الآخرة سنة سبع وثلاثین وستمائة نصح ذلك وثبت فی منزل الشیخ المصنف من باب الازج وکتب عبد اللہ بن محمد بن ابی بکر الغسانی والحمد للہ وحده وصلواته علی محمد وآله وسلامه

یوسف بن محمد بن ابی عیان الملیانی، شہاب الدین ابو عبد اللہ محمد بن محمد ابن بد والسبتی مالکی، شمس الدین ابو عبد اللہ محمد بن میمون بن علی الکوی اور عبد اللہ بن محمد بن ابی بکر الغسانی الاندلسی المالکی عفا اللہ عنہ کی قرأت سے مختلف نشستوں میں جن میں سے آخری نشست دو شنبہ ۲۷ جمادی الآخرہ ۶۳۷ھ کو تھی، اس کتاب کا سماع ہوا، اور مصنف کے مکان پر جو باب الازج میں واقع ہے پایۂ تکمیل کو پہنچا، یہ عبارت عبد اللہ ابن محمد بن ابی بکر الغسانی نے قلمبند کی ہیں، تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہیں، اور درود وسلام محمدؐ اور ان کی آل واصحابؓ

. . . .

. . . .

. . . .

(باقی ص ۱۸۱ پر)

ابن الفوطی کا بیان ہے:

دفنه اصحاب الوزیر

انکی تدفین کے وقت وزیر کا عملہ بھی موجود تھا

وصیت کے مطابق صغانی کی مکہ میں تدفین | چند دنوں کے بعد آپ کی وصیت کے مطابق جسد خاکی کو یہاں سے مکہ لیجایا گیا، اور حرم مکہ میں جنۃ المعلاۃ کے اندر فضیل بن عیاضؒ کی قبر کے پاس سپرد خاک کیا گیا، موصوف کے مایۂ ناز شاگرد حافظ الحدیث دمیاطی جو استاد کی وفات کے بعد بغداد چھوڑ کر مکہ معظمہ آگئے تھے، لکھتے ہیں:

ثم نقل بعد خروجی من بغداد الی مکة فدفن بها[۱]

میرے بغداد سے مکہ نکلنے کے بعد آپکا جسد خاکی مکہ لایا گیا اور وہاں دفن کر دیا گیا،

ایک دیرینہ آرزو کی تکمیل | اس طرح آپ کی وہ دعا قبول ہوئی جو آپنے مشارق الانوار کے مقدمہ میں ان الفاظ میں مانگی تھی:

قال الملتجی الی حرم اللہ الحسن بن محمد الصغانی بنهه للخطر الاعظم [illegible]

حرم بیت اللہ کی پناہ کا طالب حسن بن محمد الصغانی کہتا ہے، کہ اللہ پاک اسکو بڑے خطرہ

(بقیہ حاشیہ ص ۱۸۰) صحیح ذلك وکتب الملتجی الی حرم اللہ تعالیٰ الحسن بن محمد بن الحسن الصغانی احلہ اللہ اعلی مجال ادنی الفضل والحجی وجعلہ علما فی الفضائل کالنجم فی الدجی حامدا ومصلیا

یہ جو کچھ لکھا ہے صحیح ہے، نوشتہ الملتجی الی حرم اللہ الحسن ابن محمد بن الحسن الصغانی اللہ تعالیٰ اسکو فضیلتوں سے آراستہ اور دانشوروں کے اعلیٰ مقام میں جگہ دے اور فضیلتوں میں اسکو ایسا اونچا علم بنادے جیسے ثریا تاریکی میں ہوتا ہے، حامدا ومصلیا

(ملاحظہ ہو فہرست مخطوطات عربیہ کتب خانہ چسٹر بیٹی ج ۲ پلیٹ نمبر ۵ مرتبہ جے آر بری طبع ڈبلن ۱۹۵۶ء)

اس سے یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ صغانی جمادی الآخرہ ۶۳۷ھ سے پہلے بغداد گئے تھے، اور ہندوستان سے زیادہ بغداد میں مقبول رہے۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [۱] ملاحظہ ہو تاریخ الاسلام مخطوط رضا لائبریری رامپور

قبل ان یضعضع الموت ارکانه — سے متنبہ فرما دیں تاکہ وہ نیک اعمال کا ذخیرہ کرلے

وحداہ علی ان یعمر ربع الورع — اس سے پیشتر کہ موت اس کے اعضا کو ہلا دے،

ولیشید بنیانه وایاحه باحة — اور باری تعالیٰ اس کو پرہیزگاری کی منزل

سبوحة واتاح فیها غبوقه — آباد رکھنے اور اسکو مستحکم کرنے پر آمادہ رکھیں اور

وصبوحه واماته بها حمیداً — اسکو مکہ معظمہ کے میدان میں اتاریں اور اسی میں

فاقبرہ ثم اذا شاء منها انشرہ[1] — اسکی صبح وشام کی شراب مقدور فرما دیں اور ایسی

حالت میں وہیں اسکو موت دیں کہ لوگوں کی زبانوں

پر اسکے حق میں خیر کلمے جاری ہوں اور وہیں اسکا مزار

بنائیں، پھر قیامت کے دن وہیں اس کا حشر فرمائیں،

یہی دعا صغانیؒ نے کتاب الذئب کے شروع میں ان الفاظ مانگی تھی:

قال الملتجئ الی حرم اللہ تعالیٰ — حرم بیت اللہ کا طلبگار حسن بن محمد بن حسن صغانی

الحسن بن محمد بن الحسن الصغانی — کہتا ہے اللہ تعالیٰ اس کو اپنے بندوں کی

اعاذہ اللہ من افتراس اغراض — اغراض کا شکار بننے سے پناہ میں رکھے اور

عبادہ واعادہ برحمته الی اشرف — اپنی رحمت سے اس کو سب سے بزرگ و برتر شہر مکہ

بلادہ[2] — کیطرف لوٹائے اور وہیں مرنا نصیب کرے۔

---

[1] مشارق الانوار طبع آستانہ ۱۳۰۹ھ ص ۲ واضح رہے عبد اللطیف المتوفی ۸۸۵ھ نے مبارق الازہار (طبع آستانہ) میں لکھا ہے کہ فاقبرہ کے بعد اذا شاء منها انشرہ کہنے سے شدت اہتمام کا اظہار ہے۔ پھر لکھا ہے کہ میرے والد اور شیخ عبد العزیز نے مجھ سے اپنے مشائخ کا یہ قول بیان کیا تھا کہ جو مکہ میں دفن ہوتا ہے اور وہ وہاں دفن ہونے کے لائق نہیں ہوتا تو فرشتے اس کو وہاں سے دوسری جگہ منتقل کر دیتے ہیں، لہذا حقیقت میں یہ اس امر کی دعا ہے کہ باری تعالیٰ وہاں دفن ہونے اور وہیں سے حشر ہونے کے لائق اور مستحق کر دے [2] ملاحظہ ہو کتاب الذئب طبع استنبول ص ۲

صغانی کی وفات پر شاگردوں کے مرثیے صغانی کے انتقال پر ان کے بعض شاگردوں نے مرثیے لکھے تھے۔ بعض مرثیے نہایت خوب ہیں، زمخشری نے اپنے استاد ابو مضر کی وفات پر جو اشعار کہے تھے، صغانی کے ایک شاگرد نے اسی انداز پر ان کا مرثیہ لکھا ہے، ابن ابی مخزمہ نے اس واقعہ کو لکھکر اس کے چند شعر بھی نقل کیے ہیں، فرماتے ہیں:

قال الجندی واجتمعت برجل — جندی کہتے ہیں کہ میری ایک عجمی سے ملاقات

من العجم اسمه علی بن الحسن بن — ہوئی جس کا نام علی بن حسن بن محمد بن عمر بن

محمد بن عمر بن اسماعیل — اسمٰعیل شہرزوری تھا، وہ فقہاء کے

الشهرزوری کان یتزیا بزی — لباس میں رہتا تھا، مگر اس کے دماغ میں

الفقهاء وعلی ذهنه اشعار — عمدہ اشعار کا غلبہ تھا (وہ صاحب ذوق تھا)

مستحسنة فتذاکرنا محاسن — عمدہ شعروں پر ہماری گفتگو ہوئی، میں نے

الشعر فذکرت له قول جار اللہ — اس کو جار اللہ محمود بن عمر زمخشری کے

محمود بن عمر الزمخشری فی — وہ شعر سنائے جو اس نے اپنے استاد ابو مضر

بیتین یرثی بها شیخه ابا مضر — کی وفات پر کہے تھے۔ وہ کہتا ہے۔

وقائلة ما هذہ الدرر التی — تساقطها عیناک سمطین سمطین

محبوباؤں نے پوچھا یہ موتیوں کی دو لڑیاں تیری آنکھیں کیوں گرا رہی ہیں۔

فقلت هی الدر اللواتی حشی بها — ابو مضر اذنی تساقطن من عینی

تو میں نے کہا یہ وہ موتی ہیں جن کو ابو مضر نے میرے کانوں میں بھرا تھا اب وہ میری آنکھوں سے گر رہے ہیں،

فقال لی قد اخذ هذا المعنی عم لی — تو اس نے کہا میرے چچا نے جن کا نام احمد بن

اسمه احمد بن محمد فی شعر رثی به — محمد ہے، اسی مفہوم کو ان اشعار میں نظم کیا ہے

یشیخه ابا الفضائل الحسن بن محمد — الصغانی فقال

جو انھوں نے شیخ ابو الفضائل حسن بن محمد الصغانی کے مرثیہ میں کہے ہیں، وہ کہتا ہے،

اقول والشمل فی ذیل النوی عثرا — یوم الوداع ودمع العین قد کثرا

میں کہتا ہوں جب جدائی کے دن آنسوؤں کی لڑی رواں تھی اور اجتماع وداع کے دامن پر پھسل رہا تھا

اباالفضائل قد زودتنی اسفا — اضعاف ما زدت قدری فی الوری اثرا

(اسوقت) ابو الفضائل تم نے مجھے اس سے دوناچوگنا رنج واندوہ کا توشہ دیا، جتنا کمالات علمیہ دیکر دنیا میں میری قدر و منزلت بڑھائی تھی،

قد کنت تودع سمعی الدر منتظما — فخذه من جفن عینی الآن منتثرا[1]

تم نے میرے کانوں میں ایک سلک مروارید کو امانت رکھا تھا اب ان ہی موتیوں کو اس وقت میری مژگاں سے ٹپکتے ہوئے لے لیجیے۔

وزیر محمد ابن العلقمی کے فرزند عز الدین العلقمی نے آپ کا جو مرثیہ لکھا تھا، اس کو ابن الفوطی نے نقل کیا ہے وہ بھی ہدیہ ناظرین ہے، کہتا ہے:

تخاطبنا الدنیا خطاب مناصح — واسماعنا عمّا تقول صوارف

دنیا ہم سے ناصح مشفق کی طرح خطاب کرتی ہے اور جو کچھ وہ کہتی ہے ہمارے کان اسکو سننے سے بھی گریز کرتے ہیں،

تخوفنا الا من حشو قلوبنا — کانّ سوانا من عنته المخاوف

وہ ہم کو ڈراتی ہے اور ہمارے دل امن سے معمور ہوتے ہیں۔ گویا کہ ڈرانیوالی چیزوں نے ہمارے سوا اوروں کو مراد لیا ہے حالانکہ اسکی مراد

وترشدنا احداثها فنری الهدی — عیانا ولکنا غرور اتخالف

حوادث زمانہ ہمیں راہ دکھاتے ہیں اور ہم ہدایت کو صاف صاف دیکھتے ہیں، لیکن دھوکہ سے مخالفت کرتے ہیں۔

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ عدن طبع لیڈن ج ۲ تذکرۂ حسن بن محمد الصغانی

ونرجو من الایام عدلا لجهلنا — ویقضی بجور صرفها المترادف

ہم نادانی کی وجہ سے زمانہ سے انصاف کی توقع رکھتے ہیں۔ اور اسکی پے درپے آنیوالی گردشیں ظلم کا فیصلہ کرتی ہیں،

هوت بالصغانی الذی جل قدره — علوا من الاقدار دهماء قاذف

وہ صغانی جس کے مقدر نے سربلندی میں اقدار (تقدیر الٰہی) سے مقابلہ کیا تھا اسکو ایک پھینکنے والی مصیبت نے گرادیا

لیبک علیه العلم ان عاش بعده — وتندب ان تبق النهی والمعارف

علم کو اس پر رونا چاہیے اگر وہ اسکے بعد زندہ رہے۔ اور اگر فہم و دانش بھی زندہ رہیں تو ان کو بھی اس پر نوحہ کرنا چاہیے

بکاک کتاب لم تتم فصوله — ودون امانی الرجال صوادف

تجھ پر وہ کتاب رورہی ہے جس کی فصلیں ناتمام رہ گئیں (العباب) اور لوگوں کی امیدوں کے سامنے بہت سے موانع ہیں کہ ان کی آرزوئیں پوری نہیں ہوتیں،

کذا مجمع البحرین فرق شمله[1] — وغاص اکتئابا موجه المتقاذف

اسی طرح مجمع البحرین جسکا مرتب مواد منتشر ہوگیا، اور اس کی وہ تیز رفتار موج بھی غم کی وجہ سے تہ نشین ہوگئی

لئن اصبح التصحیف بعدک فاشیا — لقد الفت بسط الوجوه الصحائف

اور اگر تیرے بعد غلطیاں اور تصحیفات پھیل گئیں، تو کتابیں بھی منہ کھولنے سے ناک بھوں چڑھائیں گی،

فحال بنی الآداب بعدک حائل — وبال بنی الآداب بعدک کاسف

تمھارے بعد بنی الآداب (ادب عربی کے شیدائیوں) کے درمیان ایک پردہ حائل ہوگیا ہے اور تمھارے بعد عربی ادب کے شیدائیوں کے دل بھی بجھ گئے ہیں۔

---

[1] مجمع البحرین صغانی کی دو کتابیں ہیں، ایک لغت میں ہے اور دوسری حدیث میں، لغت کی کتاب ہمارے مطالعہ سے گذر چکی ہے وہ مکمل ہے، جو حدیث میں ہے وہ سید مرتضیٰ الزبیدی کے پیش نظر رہی ہے، انھوں نے جس انداز سے اس کا ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکمل ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صغانی نے مجمع البحرین کے نقل کرکے ان کے کتب خانہ میں داخل کرنے کا وعدہ کیا ہوگا، جو موت کی وجہ سے پورا نہ ہوسکا، اس شعر میں غالباً اسی طرف اشارہ ہے،

قضی فقضت ام الفضائل نحبها وما حکمها فیما قضت متجانف

ابو الفضائل کا انتقال ہوگیا تو ام الفضائل بھی رانڈ ہوگئی، اور اس نے جو کچھ فیصلہ کیا وہ بیجا نہیں کیا،

ومات حمید احین لم یبق مشرق ولا مغرب الا له فیه واصف[1]

اس کا اس حالت میں انتقال ہوا ہے کہ مشرق و مغرب ہر چہار سو اسکی تعریف کے لوگ گن گاتے ہیں،

ہم نے صغانیؒ کے صرف سوانح حیات پر روشنی ڈالی ہے، ان کے علمی کمالات، عادات واخلاق، تصنیفات، فضل وکمال اور شاگردوں پر کچھ نہیں لکھا ہے، کیونکہ یہ عنوانات بڑی تفصیل چاہتے تھے، ہم نے جو کچھ بھی لکھا ہے وہ نہایت عجلت میں لکھا ہے، جس کی حقیقت کو راقم السطور اور شاید مدیر محترم ہی جانتے ہیں، اگر مدیر محترم کا ماہانہ تقاضہ نہ ہوتا تو کچھ عجب نہ تھا کہ یہ حصہ بھی ناتمام ہی رہ جاتا اگر اللہ تعالیٰ کی توفیق شامل حال رہی تو ہم ان عنوانات پر لکھکر پاکستان کے اس نامور فرزند پر ایک مستقل کتاب پیش کرنے کی سعادت حاصل کرینگے۔ والحمد للہ اولاً واٰخراً

[1] ملاحظہ ہو الحوادث الجامعہ ترجمہ حسن بن محمد الصغانی۔

فقہ اسلامی کے مآخذ

از جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر دار العلوم معینیہ اجمیر

(سلسلہ کے لیے ملاحظہ ہو معارف جون ۱۹۵۹ء)

استحسان

فقہ اسلامی کا پانچواں مآخذ "استحسان" ہے،

استحسان کی تعریف "استحسان" کے لغوی معنی کسی شیٔ کو اچھا اور مستحسن سمجھنا ہیں، عد الشیٔ حسناً[1] اور فقہاء کی اصطلاح میں مسئلہ کے دو پہلوؤں میں ایک کو کسی معقول دلیل کی بنا پر ترجیح دینے کا نام استحسان ہے، ذیل میں افادہ کے لحاظ سے چند تعریفیں نقل کی جاتی ہیں،

قطع المسألة عن نظائرها بما هو اقوی[1]	کسی مسئلہ کے حکم کو قوی وجہ کی بنا پر اسکے نظائر سے الگ کر لینا۔
العدول عن قیاس الی قیاس اقوی[2]	ایک قیاس چھوڑ کر اس سے زیادہ قوی قیاس اختیار کرنا۔
العدول فی مسئلة عن مثل ما حکم به فی نظائرها الی خلافه بوجه هو اقوی[3]	مسئلہ کے نظائر میں جو حکم موجود ہے کسی قوی وجہ کی بناء پر اس کو چھوڑ کر اس کے خلاف حکم لگانا۔

استحسان کی اہمیت وضرورت اصل بات یہ ہے کہ انسانی ضرورتوں اور مصلحتوں کا دامن اس قدر وسیع

[1] کتاب التحقیق [2] ایضاً [3] منہاج الاصول

ہے کہ قاعدہ و قانون میں ان کا سمیٹنا نہایت مشکل ہے، ضرورتوں اور مصلحتوں کی بنیاد پہلے پڑتی ہے پھر انھیں منظم شکل دینے کے لیے قاعدہ و قانون مقرر کیے جاتے ہیں، زمان و مکان کے لحاظ سے ان میں تبدیلی موقع اور محل کے لحاظ سے تنوع اور نت نئی ضرورتیں ایسی ناگزیر صورتیں ہیں کہ کبھی قیاس کی وجہ حدیں بھی ان کے لیے تنگ اور ضرر رساں ثابت ہوتی ہیں، ایسی حالت میں فقہاء ضرورت کو معیار بنا کر حکم ثابت کرتے ہیں یا قیاس میں اور گہرائی سے وجہ ترجیح تلاش کرتے ہیں، اور اس کی بنا پر ضرر رساں پہلو چھوڑ کر دوسرا مفید پہلو اختیار کرتے ہیں، فقہاء ایسے کرنے پر اس لیے مجبور ہیں کہ الٰہی پالیسی کے ساتھ ہم آہنگی ہو، اور اس کے ذریعہ احکام معلوم کر کے فلاح و بہبود میں اضافہ اور مضرت کا دفعیہ ہو سکے، استحسان اسی ضرورت اور مصلحت کا پیدا کردہ ایک اصول یا "ماخذ" ہے، درج ذیل تصریحات سے اس حقیقت پر روشنی پڑتی ہے،

الاستحسان ترک القیاس والاخذ بما ہو اوفق للناس[1]	استحسان، ظاہری قیاس چھوڑ کر اس چیز کو اختیار کرنے کا نام ہے جو لوگوں کی ضرورتوں کے زیادہ موافق ہو۔
الاستحسان طلب السہولۃ فی الاحکام فیما یبتلی فیہ الخاص والعام[2]	استحسان، ان صورتوں میں سہولت طلب کرنا ہے جن میں خاص و عام سب مبتلا ہیں۔
الاخذ بالسماحۃ وابتغاء ما فیہ الراحۃ[3]	استحسان فراخی پر عمل کرنے اور اس میں راحت کی صورت تلاش کرنے کا نام ہے
الاخذ بالسعۃ وابتغاء الدعۃ[4]	استحسان وسعت کو اختیار کرنے اور فراخی کو تلاش کرنے کا نام ہے

[1] المبسوط ج ۱۰ ص ۱۴۵ [2] ایضاً [3] ایضاً [4] ایضاً

ان سب کا حاصل مشکل کو چھوڑ کر آسان صورت اختیار کرنا ہے، ترک العسر للیسر[1] کہ الٰہی پالیسی یہی ہے،

یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ	اللہ تمھارے لیے آسانی اور سہولت چاہتا ہے تم کو دشواری اور مشکل میں ڈالنا نہیں چاہتا،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

خیر دینکم الیسر	تمھارا اچھا دین یسر ہے،

حضرت علیؓ اور معاذؓ کو یمن بھیجتے وقت ارشاد فرمایا

یسرا ولا تعسرا قربا ولا تنفرا	لوگوں کے لیے آسانی کرنا مشکل میں نہ ڈالنا ان کو قریب لانا متنفر نہ بنانا،

اس یسر اور عسر کا مطلب پہلے گذر چکا ہے[2]، اور مزید تفصیل اصول و کلیات کے ذیل میں آئے گی۔

قدیم قانون میں استحسان سے ملتا جلتا ایک اصول

جن ضروریات و حالات کے پیش نظر فقہاء نے استحسان کا اصول وضع کیا ہے، تقریباً انہی ضروریات کے پیش نظر اس سے ملتے جلتے ایک اصول کا پتہ قدیم قوانین میں بھی ملتا ہے، یونانیوں میں "اے پائی کیا" (EPieiKeia) کے نام سے یہ اصول مشہور ہے اور رومیوں میں اک وٹی (Aequita) کے نام سے اس کا پتہ چلتا ہے،

ارسطو نے کہا ہے کہ ملکی قانون میں جہاں کہیں عمومیت کی وجہ سے نقص ہو، اس اصول کے ذریعہ اس کی اصلاح کی جاتی ہے،

سسرو کی تصنیفات میں جابجا نصفت اور قانون کا فرق بتلایا گیا ہے اور نصفت کو قانون

[1] المبسوط ج ۱۰ ص ۱۴۵ [2] معارف فروری ۱۹۵۸ء

کی سختی میں اعتدال پیدا کرنے والا قرار دیا گیا ہے،

یہ واضح رہے کہ قانون کی کتابوں میں نصفت کے کئی معنی مذکور ہیں، ان میں سے ایک معنی استحسان کے مفہوم سے ملتا جلتا ہے[۱]۔

قانون کی کتابوں میں اس اصول کے وضع کرنے کے وجوہ بھی مذکور ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے:

اس کی ابتدا روما میں پردیسیوں کے حقوق و فرائض کی حفاظت اور بین الاقوامی معاملات کے تصفیہ نیز ترقی تجارت کے خیال سے ہوئی تھی، اس زمانہ میں یہ بات نہایت دشوار تھی کہ کوئی قوم کسی دوسری قوم کے رسم و رواج اور قانون کو قبول کرلیتی، اس مقصد کے لیے روما کے مقننین نے چند ایسے اصول مقرر کیے جن کے تحت باہمی معاملات کا تصفیہ حالات و مقامات کے لحاظ سے وہ کرتے تھے[۲]،

چونکہ ملکی قانون میں عام اصول بیان کیے جاتے ہیں اور منفرد مقدمات کے مخصوص حالات کا لحاظ نہیں کیا جاتا ہے، اس لیے قانون کی عمومیت کے سبب اکثر انفصال مقدمات کے وقت لوگوں کے حق میں ناانصافی ہوتی ہے، اور کبھی قانون مقرر کرتے وقت بعض گوشے مقننین کی نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں جس کی بنا پر دوسرا فریق موزوں چارۂ کار نہیں اختیار کرپاتا ہے اور نقصان اٹھاتا ہے، ایسی کل صورتوں میں کہ قانون نے دادخواہوں کی ضرورتوں کے موافق چارۂ کار اور دادرسی کے بتلانے سے اغماض کیا ہے، عدالتوں کو قانون کے حدود سے تجاوز کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور قدرتی انصاف کے مطابق فیصلہ کرنا پڑتا ہے،

قدرتی انصاف یہ ہے کہ

فیصلہ ان ہدایات کے مطابق کیا جائے جو عقل اور ایمانداری کے تقاضے سے پیدا ہوتی ہیں

---

۱ ملاحظہ ہو قدیم قانون ص ۳۵ و اصول قانون ج ۱ ص ۶۲ ۲ قدیم قانون از ص ۳۵ تا ۴۰۔

اس سلسلہ میں ذیل کی تصریح زیادہ دلچسپ ہے:

قدیم مذہبی چانسروں نے اکثر بنیادی اصول مذہبی قانون سے اخذ کیے ہیں، بعد کے چانسری ججوں نے اکثر قانون روما سے کام لیا ہے جس کے قواعد بہ نسبت مذہبی قوانین کے دنیوی تنازعات کے تصفیہ میں زیادہ کارآمد تھے[۱]،

اس کا حاصل یہ ہے کہ تمدنی ضروریات اور ملکی مصالح کے پیش نظر قدیم قانون "نصفت" کی تجویز پر عمل کیا گیا تھا، "استحسان" کی تجویز بھی بڑی حد تک ان ہی مصالح اور ضروریات کے پیش نظر عمل میں لائی گئی ہے،

قرآن حکیم میں لفظ استحسان کے مفہوم کی طرف اشارہ

قرآن حکیم میں "استحسان" کی بنیاد حسب ذیل آیتیں بیان کیجاتی ہیں۔

فبشر عبادی	میرے ان بندوں کو خوشخبری دیدیجئے
الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ	کہ وہ جو بات سنتے ہیں ان میں احسن کی اتباع کرتے ہیں،
وأمر قومک یاخذوا باحسنہا	اپنی قوم کو حکم دیدیجئے کہ وہ احسن احکام کو اختیار کریں،

استحسان کی ضرورت کے بارے میں یہ آیتیں خاص اہمیت رکھتی ہیں،

ماجعل علیکم فی الدین من حرج	اللہ نے دین میں تمھارے اوپر کوئی تنگی نہیں کی ہے،
یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر	اللہ تمھارے ساتھ آسانی چاہتا ہے مشکل میں ڈالنا نہیں چاہتا
لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا	اللہ تعالی کسی کو اس کی وسعت اور برداشت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا،

---

۱ قدیم قانون ص ۳۵

سنت میں استحسان کے استعمال کی طرف اشارہ

احادیث میں یہ حدیث پیش کیجاتی ہے،

ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن — جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے،

مگر صحیح یہ ہے کہ یہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی کا قول ہے جو موقوف ہے،[1]

خیر دینکم الیسر — تمھارا اچھا دین یسر (آسانی) ہے

اس بارہ میں حضرت علی رضی اور معاذ رضی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی ہدایت اوپر گذر چکی ہے، اسی طرح یسرا اور آسانی سے متعلق رسول اللہ صلعم کے جتنے ارشادات ہیں وہ سب اس کے ثبوت میں بن سکتے ہیں،

صحابہ کے طرز عمل سے استحسان کا ثبوت

صحابہ کے طرز عمل سے استحسان کا ثبوت میراث کا مسئلہ ہے، اس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک عورت کا انتقال ہوتا ہے، اس کے ورثا ہیں شوہر، والدہ، دو سگے بھائی، اور دو ماں شریک بھائی ہیں، علم میراث کے قاعدہ کے مطابق سگے بھائی عصبات میں شمار ہوتے ہیں اور ماں شریک بھائی اصحاب فروض میں شامل ہیں،

اصحاب فروض وہ ہیں جن کے حصے وحی الٰہی نے مقرر کردیے ہیں اور عصبات وہ ہیں جن کے حصے متعین نہیں ہیں، بلکہ اصحاب فروض سے جو بچتا ہے وہ اس کے مستحق قرار پاتے ہیں،

اس صورت میں شوہر کو نصف، والدہ کو چھٹا حصہ اور ماں شریک بھائیوں کو تہائی حصہ ملے گا۔ قیاسی قاعدہ کے مطابق اس تقسیم کے بعد کچھ نہیں بچتا ہے کہ سگے بھائیوں کو دیا جائے، اس بنا پر وہ محروم ہوجائیں گے، اور ماں شریک بھائی اپنا حصہ لے لیں گے،

ظاہر ہے کہ اس تقسیم میں سگے بھائیوں کا نقصان ہے، جبکہ میت سے ان کا دہرا رشتہ (ماں اور باپ دونوں جانب سے) قائم ہے، حضرت عمر رضی کے سامنے جب یہ واقعہ پیش ہوا تو

---

[1] الاشباہ والنظائر ص ۹۳ بحوالہ مسند احمد بن حنبل

انھوں نے سگے بھائیوں کے نقصان کے دفعیہ کی غرض سے قیاسی قاعدہ چھوڑ دیا اور ان کو ماں شریک بھائیوں میں شامل کرکے تہائی میں سب کو حقدار بنایا،

اسی طرح میراث میں پوتے کا مسئلہ ہے، جب دادا کی حیات میں باپ کا انتقال ہوجائے، اور باپ کے پاس کوئی مال نہ ہو تو ایسی صورت میں پوتے کو میراث نہ ملے گی، کیونکہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا محروم ہوجاتا ہے، یہ مسئلہ بھی استحسان کے ذریعہ حل کرنے کے قابل ہے،

استحسان کی بنیاد چار چیزیں مبنی ہیں

فقہانے استحسان کی عمومیت کو قیاس خفی میں سمیٹ کر بیان کیا ہے، چنانچہ قیاس خفی ہی کا دوسرا نام وہ استحسان قرار دیتے ہیں، اس طرح قیاس کی دو قسمیں بنتی ہیں

(۱) قیاس جلی اور (۲) قیاس خفی۔

قیاس جلی وہ ہے جس کی طرف ذہن جلد منتقل ہو، زیادہ غور و فکر کی ضرورت نہ پڑے، قیاس خفی وہ ہے کہ غور و فکر اور دقت نظر کے بعد اس کی طرف ذہن منتقل ہو۔[1]

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ قیاس جلی کے مقابل قیاس خفی نہیں ہوتا ہے، بلکہ کتاب و سنت کی نص ہوتی ہے، اجماع ہوتا ہے، یا "ضرورۃ" ہوتی ہے، ان صورتوں میں بھی استحسان کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، اور اس وقت اس کی یہ تعریف کی جاتی ہے،

کل دلیل فی مقابلۃ القیاس الظاھر نص او اجماع او ضرورۃ[2] — ہر ایسی دلیل کا نام استحسان ہے جو قیاس ظاہر کے مقابل ہو خواہ نص ہو، اجماع ہو یا ضرورۃ ہو،

اس طرح قیاس ظاہر سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کو چھوڑنے پر آمادہ کرنے والی اور اس کے خلاف حکم کو ترجیح دینے والی چار چیزیں ہیں (۱) نص (۲) اجماع (۳) ضرورۃ اور (۴) قیاس خفی، اور ان سب پر استحسان کا لفظ استعمال ہوتا ہے، لیکن چونکہ یہ بحث اصولی نہیں ہے، صرف استعمالی ہے، اس بنا پر

---

[1] شرح مسلم الثبوت ص ۱۰۱ [2] ایضاً

فقہاء اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں دیتے، اور قیاس خفی ہی کا دوسرا نام وہ استحسان قرار دیتے ہیں، البتہ تشریح و توضیح کے مرحلہ میں ہر ایک کی وضاحت کر دیتے ہیں، ان چاروں کی مثالیں یہ ہیں :

نص، اجماع، ضرورۃ اور قیاس خفی ہر ایک کی مثال

(۱) قیاس ظاہر کے مقابلہ میں "نص" کی مثال :

بیع سلم (جس مال پر معاملہ کیا گیا ہو وہ موجود نہ ہو بلکہ بعد میں حوالہ کیا جائے) کا معاملہ ہے۔ قیاس ظاہر کے مطابق یہ بیع درست نہ ہونی چاہیے، کیونکہ جو چیز بیچی جاتی ہے وہ موجود نہیں ہوتی ہے، حالانکہ شی کی موجودگی بیع کی صحت کے لیے ضروری ہے، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی بنا پر قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا جاتا ہے،

من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم	جو شخص تم میں سے بیع سلم کرنا چاہے اسکو چاہیے کہ پیمانہ وزن اور مدت متعین کر کے کرلے،

(۲) قیاس ظاہر کے مقابلہ میں اجماع کی مثال :

قیمت طے کر کے جوتا بنانے کا آرڈر دیا اور اس کی ناپ بھی دیدی، قیاس ظاہر کے مطابق یہ معاملہ درست نہ ہونا چاہیے، کیونکہ جوتا بعد میں تیار ہوگا، معاملہ کے وقت وہ موجود نہیں ہے، لیکن لوگوں کے عمل درآمد کی بنا پر گویا اجماع ہو گیا ہے کہ یہ معاملہ جائز ہے، اس لیے قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل ہوگا۔

(۳) قیاس ظاہر کے مقابلہ میں "ضرورۃ" کی مثال :

برتن جب ناپاک ہو جائے تو اس کے پاک کرنے کی کوئی صورت نہ ہونی چاہیے، کیونکہ وہ نچوڑے نہیں جا سکتے، حالانکہ قیاسی قاعدہ کے مطابق نجاست نکالنے کے لیے نچوڑنا ضروری ہے، لیکن ضرورۃ اور حرج کے دفعیہ کی بنا پر قیاس چھوڑ دیا جائے گا اور استحسان پر عمل کر کے دھونے کے بعد ان کی پاکی کا حکم لگایا جائے گا، اسی طرح اگر کنواں اور حوض جب ناپاک ہو جائیں تو ان کے پاکی کی کوئی صورت نہ ہونی چاہیے، کیونکہ ان میں نجاست کا اثر بہر حال باقی رہتا ہے، لیکن ضرورت کی بنا پر قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کر کے ان کی پاکی کا حکم دیا گیا۔

(۴) قیاس ظاہر کے مقابلہ میں قیاس خفی کی مثال :

جن جانوروں کا گوشت حرام ہے، ان کا جھوٹا بھی حرام ہے، کیونکہ جھوٹے میں ان کے لعاب کا اثر ہوتا ہے، اس اصول کی بنا پر پنجہ سے شکار کرنے والے پرندوں کا جھوٹا حرام ہونا چاہیے، کیونکہ ان کا گوشت حرام ہے، لیکن قیاس خفی یہ ہے کہ پرندے چونچ سے کھاتے پیتے ہیں، چونچ ہڈی ہوتی ہے۔ جو زندہ مردہ سب کی پاک ہے، کھاتے پیتے وقت یہ پاک (چونچ) دوسری پاک چیز سے مل جاتی ہے جس میں ناپاکی کی کوئی آمیزش نہیں ہے، بخلاف درندوں کے جھوٹے کے کہ وہ زبان سے کھاتے پیتے ہیں، اور زبان پر نجس لعاب ہوتا ہے جو حرام گوشت سے بنا ہے، یہ نجس لعاب پاک چیز سے ملے گا تو لازمی طور سے اس کو بھی ناپاک بنا دیگا، اس بنا پر پرندہ کو درندہ پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، اور قیاس ظاہر چھوڑ کر استحسان (قیاس خفی) پر عمل کیا جائے گا،

استحسان کی چار قسمیں

فقہاء کے نزدیک استحسان کی چار قسمیں ہیں (۱) استحسان سنت (۲) استحسان اجماع (۳) استحسان ضرورت اور (۴) استحسان قیاسی۔ استحسان کی پہلی اور دوسری قسم میں جب قیاس ظاہر کے مقابلہ میں نص یا اجماع ہو کسی قسم کا اشتباہ نہیں ہے اور قاعدہ کے مطابق لازمی طور سے قیاس چھوڑ دیا جائے گا اور ان دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا، دوسرے اور تیسرے کی تفصیل یہ ہے

(۳) استحسان ضرورت۔

قیاسی مسائل اگرچہ ایک ہی جنس کے اور ایک ہی مشترک بنیاد (علت) پر قائم ہوتے ہیں، لیکن بسا اوقات مخصوص حالات و مواقع کی بنا پر نتائج اور رد عمل کے لحاظ سے وہ یکساں مفید اور مصلحت و ضرورت کے حامل نہیں ہوتے، اور ان پر عمل کرنے سے کہیں دشواری پیدا ہوتی ہے اور کہیں وہ ضرر رساں اور غیر منصفانہ نظر آتے ہیں، ایسی حالت میں الٰہی پالیسی کے مطابق فطری طور پر

انھیں چھوڑنے کی ضرورت ہوتی ہے، اور حصول مصلحت اور دفع مضرت کی خاطر دوسری راہ اختیار کرنی پڑتی ہے، فقہاء نے استحسان ضرورت کا حکیمانہ طریقہ ایسے ہی مواقع کے لیے وضع کیا ہے، مگر یہ ظاہر ہے کہ ان مواقع میں ان ہی ضرورتوں، مصلحتوں اور دفع مضرت کا لحاظ ہوگا، جو الٰہی پالیسی کے موافق ہونگی اور شارع نے قانون سازی میں انھیں امر و نہی کا پیمانہ بنایا ہوگا، ہماری خود ساختہ ضروریات و مصالح اس میں شامل نہیں، فقہاء کی بیان کردہ مصالح کی تعریف اور تقسیم حسب ذیل ہیں:

ما یرجع الی قیام حیاۃ الانسان	مصالح وہ ہیں جن کا تعلق حیات انسانی
وتمام عیشہ ونیلہ ما تقتضیہ	کے قیام اور اس کی تکمیل سے ہو اور
اوصافہ الشہوانیۃ والعقلیۃ	جن کے ذریعہ انسان اپنی شہوانی و عقلی
علی الاطلاق[1]	اوصاف کے فطری تقاضوں کو پورا کرے،

بنیادی حیثیت سے ان مصالح کی تین قسمیں ہیں۔

مصالح کی تین قسمیں

(۱) مصالح ضروریہ (۲) مصالح حاجیہ اور (۳) مصالح تحسینیہ، ان کے علاوہ کچھ ضرورتیں اور مصلحتیں ایسی ہی ہیں، جو ان میں سے ہر ایک کی تکمیل کرنے والی ہیں، اس طرح ان کی چھ قسمیں بن جاتی ہیں، (۴) مکملات ضروریہ (۵) مکملات حاجیہ اور (۶) مکملات تحسینیہ، ان میں سے ہر ایک کی ترتیب اور تفصیل درج ذیل ہے،

(۱) مصالح ضروریہ وہ ہیں جو کلیات خمسہ (دین[1] نفس[2] عقل[3] نسل[4] اور مال[5]) کی حفاظت کے لیے مقرر ہیں، یہ کلیات ایسے ہیں جن پر انسان کا اپنی اصلی پوزیشن میں قیام و بقاء موقوف ہے، اور پھر اس کے واسطہ سے صالح معاشرہ کے وجود کے لیے بھی وہ ناگزیر ہیں، یہی وجہ ہے کہ ہر زمانہ

[1] موافقات ج ۲ ص ۲۵

کی شریعتوں نے ان کی حفاظت کی ہے اور ہر دور کے قانون نے ان کا احترام اپنا فرض منصبی سمجھا ہے، الٰہی پالیسی کے مطابق ان کی حفاظت کا جس طرح انتظام کیا گیا ہے اور اس کے لیے جس طرح قانون بنائے گئے ہیں ان کی چند مثالیں یہ ہیں:

(۱) حفاظت دین کی خاطر عبادات مقرر ہوئیں کہ ان کے بغیر دین کی تشکیل نہیں ہوتی، تبلیغ و جہاد فرض کیا گیا کہ ان پر دین کا قیام موقوف ہے[1] (۲) حفاظت نفس کے لیے قصاص مقرر ہوا (۳) حفاظت عقل کے لیے نشہ آور چیزوں کے استعمال کی ممانعت کی گئی اور استعمال کرنے والے کے لیے سزا مقرر ہوئی (۴) حفاظت نسل کی خاطر غیر محل میں شہوت رانی سے منع کیا گیا اور اس کے مرتکب کے لیے سزا مقرر کی گئی ہے (۵) حفاظت مال کی خاطر چوری وغیرہ کی سزائیں مقرر ہوئیں، ان کے علاوہ بہت سے احکام مذکورۂ بالا ضروریات کو مکمل کرنے کے واسطے مقرر کیے گئے، مثلاً کھانے پینے، رہنے سہنے سے متعلق احکام اور ان چیزوں سے متعلق احکام و سزائیں جو حرام و منہیات کے ارتکاب کا سبب بنتی ہیں، ان سب کا تعلق نفس اور عقل کی حفاظت سے ہے، اسی طرح معاملات و سیاسیات وغیرہ سے متعلق احکام حفاظت نسل و مال اور دین سے تعلق رکھتے ہیں،

(۲) مصالح حاجیہ وہ ہیں جن پر کلیات خمسہ کا قیام و بقا تو موقوف نہیں ہے، مگر ان کے ذریعہ زندگی خوشگوار بنتی ہے، مضرت کا دفعیہ ہوتا ہے، مشقتوں، کلفتوں سے نجات ملتی ہے، اور زندگی کی تمام ان پر خطر راہوں پر قابو حاصل ہوتا ہے جن پر قابو پائے بغیر حقیقی تمدنی زندگی حاصل ہوتی ہے اور نہ مدنیت صالحہ پیدا ہوتی ہے، ان مصالح کے حصول اور مضرت کے دفعیہ کے لیے بہت سے معاملات، مثلاً خرید و فروخت شرکت، بٹائی اور کرایہ وغیرہ کے احکام مقرر ہوئے ہیں، اور پھر ان مصالح کو مکمل بنانے کے لیے مہر، طلاق، کفارہ وغیرہ سے متعلق احکام ہیں،

[1] جہاد کے مفہوم اور قیام و بقا کے لیے اس کی اہمیت پر مفصل بحث راقم الحروف کی کتاب "عروج و زوال کا الٰہی نظام" میں ملے گی،

(۳) مصالح تحسینیہ وہ ہیں جن پر نفس زندگی کا قیام و بقا تو موقوف نہیں ہے، لیکن انسان کے انسانیت کے دائرہ میں شامل ہونے کے لیے ان کی ضرورت ہے، مثلاً عمدہ اخلاق، اچھی عادتیں، عالی ظرفی اور بلند حوصلگی وغیرہ۔

اس سلسلہ میں اخلاقی اصول و ضوابط مقرر کیے گئے ہیں، تلقین و ترغیب کے ذریعہ ان پر کاربند ہونے کی تاکید کی گئی ہے، تعلیم و گفتگو، کھانے پینے کے آداب، معاشی اور معاشرتی زندگی میں اعتدال و توازن پیدا کرنے کے احکام کا تعلق ان ہی مصالح سے ہے، اسی طرح ان کے حصول کی راہ میں جو چیزیں رکاوٹ بن سکتی یا کسی طرح بھی اثر انداز ہو سکتی تھیں، ان سب پر پابندی لگائی گئی، مثلاً گندی اور ناپاک چیزوں کے استعمال سے روکا گیا اور پاکیزہ چیزوں کے استعمال کا حکم دیا گیا ہے، کیونکہ اخلاقی زندگی بڑی حد تک ان سے متاثر ہوتی ہے، اسی طریقہ سے صدقہ و خیرات کے استعمال سے متعلق احکام عفو و درگذر کی ترغیب، لین دین میں نرمی و سہولت وغیرہ کا تعلق اسی قسم کے مصالح کے حصول اور دفع مضرت سے ہے[1]۔

اصول "استحسان" کا استعمال زیادہ تر تیسرے درجہ کے مصالح میں کیا گیا ہے اور اکثر و بیشتر استحسانی مسائل کا تعلق ان ہی سے ملتا ہے۔

فقہاء کے مقرر کردہ تقدیم و تاخیر کے اصول

مصالح کے تقدیم و تاخیر کے لحاظ سے بھی درجے اور مرتبے قائم کیے ہیں اور بنیادی حیثیت سے تقدیم و تاخیر میں وہ مصلحت اور ضرورت کی قوت کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک مصالح ضروریہ حاجیہ پر مقدم ہوں گے اور حاجیہ تحسینیہ پر مقدم ہوں گے، پھر ہر ایک کے تکملات کو دوسرے کے تکملات پر فوقیت حاصل ہوگی[2]۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ تکملات ضروریہ کو نفس حاجیہ پر بھی تقدم ہوگا، اسی طرح تکملات حاجیہ کو نفس تحسینیہ پر فوقیت ہوگی[1]، لیکن یہ اختلاف زیادہ اہم نہیں ہے، موقع و محل کے لحاظ سے آسانی کے ساتھ اس کا فیصلہ ہو سکتا ہے۔

[1] شرح مسلم الثبوت ص ۵۰۵ [2] ایضاً ص ۵۰۳

پھر ضروریہ میں مقدم حفظ دین، پھر حفظ نفس، پھر حفظ نسب، پھر حفظ عقل، پھر حفظ مال ہے، ایک رائے یہ بھی ہے کہ بعد کے چاروں حفظ کلیات دین پر مقدم ہوں گے کیونکہ ان کا تعلق زیادہ تر انسان کے حق سے ہے اور دین کا زیادہ تر تعلق اللہ تعالیٰ کے حق سے ہے، اور احکام میں انسان کا حق اللہ کے حق پر مقدم ہوتا ہے، مثلاً قصاص ارتداد کی سزا پر مقدم ہے، حفاظت مال کی غرض سے کبھی جمعہ اور جماعت کے ترک کی اجازت مل جاتی ہے، چار آنے کے برابر نقصان کی صورت میں نماز قطع کرنا جائز ہوتا ہے، ان وجوہ کی بنا پر

قد كان الاحسن تقديم هذه الاربعة على الدين[2] — بعد کے چاروں کی تقدیم دین پر احسن بن سکتی ہے۔

مگر محققین فقہا نے ان سب کے جوابات دیے ہیں اور دین کی تقدیم کو برقرار رکھا ہے، اور صحیح یہ ہے کہ یہ اختلافی معاملہ بھی بڑی حد تک موقع اور محل کے تابع ہے اور اسی لحاظ سے آسانی کے ساتھ اس کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

شارع نے مصلحت و مضرت کے غلبہ کا اعتبار کیا ہے

یہاں یہ بات واضح کر دینا ضروری ہے کہ مصلحت و مضرت اضافی چیزیں ہیں، ایک ہی چیز ایک لحاظ سے مفید ہو سکتی ہے اور دوسرے لحاظ سے مضر بن سکتی ہے، کبھی یہ دونوں حیثیتیں برابر ہوتی ہیں، اور کبھی ان میں فرق ہوتا ہے، شارع نے احکام کے تقرر میں غلبہ کا لحاظ کیا ہے، یعنی کسی امر کو اس بنا پر جائز قرار دیا کہ اس میں نفع کا پہلو غالب تھا، اور منع اس بنا پر کیا کہ ضرر و نقصان کا پہلو غالب تھا، چنانچہ فقہا کی تصریح ہے،

[1] التقریر والتحبیر ص ۲۳۱ [2] ایضاً

ليس في الدنيا مصلحة محضة ولا مفسدة محضة والمقصود للشارع ما غلب منها ١

دنیا میں کوئی مصلحت و مضرت خالص نہیں ہوتی، اسی بنا پر شارع نے ان کے غلبہ کو مقصود بنایا ہے

البتہ احکام کی تعمیل میں اس کا لحاظ ضروری نہیں ہے، کہ ہم ان کی حقیقت سے واقف بھی ہوں یا وہ ہماری خواہشات اور فکر و نظر سے موافقت کرتے ہوں، شارع نے ہماری دینی و دنیوی فلاح اور ہمارے نفع و نقصان کو سمجھ کر جو احکام (مامورات و منہیات) مقرر کیے ہیں، بس ان کی تعمیل ہمارے لیے ضروری ہے،

استحسان ضرورت کی مثالیں

استحسان ضرورت کی چند مثالیں یہ ہیں:

(١) الٰہی شریعت کا قانون ہے کہ اگر امانتدار (امین) سے مال امانت تلف ہو جائے اور اس میں اس کی کوتاہی کو دخل نہ ہو تو امین کو تاوان نہ دینا پڑے گا، یہی حکم ہر اس صورت میں ہوگا جہاں امانت کی شکل پائی جائے گی، مثلاً شرکت میں کاروبار کرنے والوں میں کسی کے ہاتھ سے مال ضائع ہو جائے یا اپنے خاص ملازم سے مال تلف ہو جائے یا کوئی چیز مستعار لی گئی ہو اور مستعیر سے ضائع ہو جائے تو ان سب صورتوں میں تاوان نہ دینا پڑے گا، بشرطیکہ حفاظت میں کوئی کوتاہی ان کی جانب سے نہ ہوئی ہو اور ضائع ہونے میں ان کے کسی فعل کو دخل نہ ہو،

لیکن اس حکم سے وہ پیشہ ور مستثنیٰ ہوں گے جو کسی ایک شخص کے لیے مخصوص نہیں ہوتے ہیں بلکہ بہت سے لوگوں کا کام کرتے ہیں، مثلاً دھوبی، رنگریز، درزی اور نان بائی وغیرہ، ایسے لوگوں کے ہاتھ سے مال تلف ہو جانے کی صورت میں انہیں تاوان دینا پڑے گا، اس میں ضرورت و مصلحت یہ ہے کہ اگر ان سے تاوان نہ لیا جائے گا تو حرص و طمع میں لوگوں کا مال جمع کرتے رہیں گے اور مدتوں واپس کرنے کا نام نہ لیں گے، جس سے مالک کو زحمت ہوگی اور کبھی مال ناکارہ، خراب یا ضائع بھی ہو جائے گا،

١ الموافقات ج ٢ ص ٢٥

البتہ اگر کسی ایسی وجہ سے مال تلف ہو جائے جو ان کے بس سے باہر ہے، مثلاً آگ لگ جائے یا کوئی عمومی تباہی کی صورت پیش آجائے تو ان سے تاوان نہ لیا جائے گا،

(٢) جو چیزیں ناپ تول کر بیچی اور خریدی جاتی ہیں وہ سود والی اشیاء میں شمار ہوتی ہیں جب ایسی چیزیں کسی کو قرض دی جائیں یا جنس کے عوض میں بیچی جائیں تو برابر سرابر ہونا ضروری ہے، کمی بیشی میں سود لازم آجائے گا، لیکن اس حکم سے روٹی کے لین دین کی یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ کوئی شخص دو روٹی قرض لے اور وہ ایک ایک چھٹانک کی ہوں، مگر وہ خود ڈیڑھ ڈیڑھ چھٹانک کی روٹی واپس کرے تو اس کمی بیشی میں سود نہ ہوگا، اس میں ضرورت و مصلحت یہ ہے کہ پڑوسیوں کے درمیان عموماً اس قسم کا لین دین چلتا رہتا ہے، اور ایسی معمولی معمولی باتوں میں احتیاط سے دشواری پیدا ہوتی ہے، اگر اس قسم کی چیزوں پر بھی بندش لگا دی جائے تو لوگوں کو چند در چند دشواریاں پیش آئیں گی اور ان کی ضرورتیں نہ پوری ہو سکیں گی، اس حکم میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو عام طور پر لوگوں میں رائج ہیں، اور ان میں احتیاط کرنے سے مختلف قسم کی تکالیف کا سامنا کرنا پڑے،

غرض اس طرح فقہائے احناف نے "استحسان" سے کام لے کر فقہ اسلامی کی بڑی قیمتی خدمت انجام دی ہے اور اپنے زمانہ کی تمدنی ضروریات اور ملکی و ملی مصالح کے ساتھ فقہ اسلامی کو ہم آہنگ بنایا ہے، نہ یہ کہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال کیا ہے،

ضرورت و مصلحت کی بنا پر ممنوعات کے مباح ہونے کی حد

البتہ بعض ضرورتیں اور مصلحتیں ایسی بھی ہیں جن میں ممنوعات تک مباح ہو جاتی ہیں، ان کے لیے فقہاء نے یہ قواعد مقرر کیے ہیں:

الضرورات تبيح المحظورات — ضرورتیں ممنوعات کو مباح بنا دیتی ہیں

لا ضرر ولا ضرار — نہ خود نقصان میں پڑنا چاہیے اور نہ دوسرے کو نقصان میں

الضرر يزال — ضرر دور کیا جائے

الضرر لایزال بالضرر — ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ دور کیا جائے

المشقة تجلب التیسیر — مشقت سہولت کی طالب ہے،

لیکن یہ وسعت اسی حد تک ہے جس حد تک ضرورت ہوگی، اس سے زیادہ کی اجازت نہیں، مثلاً دائی اور طبیب وغیرہ اسی حد تک "ستر" کے معاملہ میں مستثنیٰ ہیں، جس حد تک علاج وغیرہ کے لیے ضرورت ہو، ایسی صورتوں کے لیے فقہا نے یہ قاعدہ مقرر کیا ہے،

الثابت بالضرورة یتقدر بقدر الضرورة[1] — جس کی ضرورت ثابت ہو تو ضرورت ہی کی مقدار سے اس کا اندازہ ہوگا،

جو احکام ضرورت و مصلحت کی بنا پر ہوں گے، حالات و زمانہ کی تبدیلی سے جب ضرورت و مصلحت بدل جائے گی تو وہ احکام بھی بدل جائیں گے، جیسا کہ علامہ ابن عابدین کہتے ہیں:

بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کے بارے میں زمانہ کے حالات و مصالح کے پیش نظر حکم بیان کیا گیا تھا لیکن بعد میں نہ وہ اہل زمانہ رہتے ہیں اور نہ وہ حالات و مصالح ہی باقی رہتے ہیں، ایسی صورت میں حالات و مصالح کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی لازمی بنجاتی ہے، کیونکہ اگر تبدیلی نہ کیجائے تو لوگ مشقتوں اور مضرتوں میں مبتلا ہو جائیں اور اس طرح الٰہی پالیسی کی خلاف ورزی لازم آئیگی، جو حصول منفعت اور دفع مضرت پر مبنی ہے۔

فقہ کی کتابوں میں بہت سے مسائل ایسے ہیں جن میں فقہاء کے اختلاف کی بڑی وجہ ان ہی مصالح و ضروریات کی تبدیلی ہے،

ضرورت و مصلحت کی تعیین میں علامہ شوکانی کا یہ اصول سامنے رہے تو زیادہ اچھا ہے،

وان المصالح انما اعتبرت من حیث وضع الشارع لامن حیث ادراک المکلف — مصالح کا اعتبار شارع کی وضع کی حیثیت سے ہوگا، مکلف کی سمجھ بوجھ کے مطابق نہ ہوگا،

علامہ شاطبی کا بیان بھی اس سلسلہ میں نہایت اہم ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

المراد بالمصالح والمفاسد ماکانت کذلک فی نظر الشرع لاماکان ملائما او منافرا للطبع[2] — مصالح اور مفاسد سے مراد یہ ہے کہ وہ شارع کی نظر میں مصالح و مفاسد ہوں، اشخاص کی طبیعت کے مناسب اور غیر مناسب ہونے کا اعتبار نہیں ہے،

استحسان قیاسی کی تفصیل

(۴) استحسان قیاسی کبھی ظاہری اور متبادر قیاس کی رو سے مسئلہ کا ایک حکم ہوتا ہے لیکن اس پر عمل کرنے سے تنگی و دشواری پیش آتی ہے، یا ضرر رساں ثابت ہوتا ہے، ایسی صورت میں اور زیادہ گہرائی سے دقیق اور باریک پہلو نکالا جاتا ہے، اور اس پہلو کو مدار بنا کر ظاہری قیاس کے خلاف حکم دیا جاتا ہے، فقہا کی اصطلاح میں قیاس خفی اسی کا نام ہے، چونکہ اس میں دو قیاس کا تعارض ہوتا ہے اور معقول دلیل کی بنا پر ان میں سے ایک کو ترجیح دیجاتی ہے، اس بنا پر اس کو استحسان کہتے ہیں،

فقہا کے نزدیک اصل اعتبار دلیل (علت) کے اثر کی قوت اور صحت کا ہے، ظہور اور خفاء کا نہیں ہے، اس وجہ سے استحسانی (ترجیحی) صورت وہیں بن سکے گی، جہاں خفی دلیل اپنے اثر کے لحاظ سے ظاہری دلیل (قیاس جلی) کے مقابلہ میں زیادہ صحیح اور قوی ہوگی، اور اگر ایسا نہ ہوا بلکہ ظاہری دلیل ہی خفی کے مقابلہ میں اثر کے لحاظ سے زیادہ صحیح اور قوی ثابت ہوگی تو پھر قیاس ہی کو ترجیح حاصل ہوگی، ایسے موقع پر لفظ استحسان کا استعمال محض خفا کی وجہ سے ہوتا ہے،

جب قیاس اور استحسان کا مقابلہ دلیل کی قوت کے اعتبار سے ہو تو اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) قیاس اور استحسان دونوں قوی ہوں (۲) دونوں ضعیف ہوں (۳) قیاس قوی اور استحسان ضعیف ہو (۴) استحسان قوی ہو اور قیاس ضعیف ہو، ان صورتوں میں ترجیح اسی کو حاصل ہوگی جس میں قوت پائی جائے گی، چنانچہ صرف چوتھی صورت میں قاعدہ کے مطابق استحسان کو ترجیح ہوگی،

---

[1] شرح سیر کبیر ص ۲۲۱

اس کی مثال پرندہ کے جھوٹے کی اوپر گذر چکی ہے. فقہ کی کتابوں میں عموماً یہ عبارت آتی ہے،

انا نا خذ بالاستحسان و ترکنا القیاس — ہم نے قیاس چھوڑ دیا اور استحسان اختیار کیا.

اس سے زیادہ تر یہی چوتھی صورت مراد ہوتی ہے کہ استحسان کا اثر قوی اور قیاس کا ضعیف ہونے کی وجہ سے قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا جاتا ہے. باقی مذکورہ تین صورتوں میں پہلی اور تیسری صورت میں وجہ ترجیح نکال کر قیاس کو ترجیح ہوگی، اور دوسری میں ممکن ہے ضعیف کی وجہ سے دونوں کا اعتبار نہ کیا جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قرائن کی وجہ سے کسی ایک کے لیے ترجیحی صورت پیدا کر لی جائے،

جب قیاس اور استحسان کا مقابلہ دلیل کی صحت کے اعتبار سے ہو تو اس کی بھی چار قسمیں ہیں،

(۱) استحسان اور قیاس دونوں کے ظاہر و باطن صحیح ہوں (۲) دونوں کے ظاہر و باطن فاسد ہوں،

(۳) قیاس کا ظاہر فاسد ہو اور استحسان کا باطن صحیح ہو (۴) استحسان کا باطن فاسد ہو اور قیاس کا ظاہر صحیح ہو،

قیاس کی چار قسموں کو استحسان کی چار قسموں میں ضرب دینے سے سولہ قسمیں بنتی ہیں لیکن جس قیاس کا ظاہر و باطن دونوں صحیح ہو اس کو استحسان کی تمام صورتوں (صحت کے لحاظ سے) پر ترجیح حاصل ہوگی اور جس قیاس کا ظاہر و باطن فاسد ہو وہ مقبول نہ ہوگا، اسی طرح جس استحسان کا ظاہر و باطن صحیح ہو وہ اس قیاس پر ترجیح ہوگی جس کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد ہو یا ظاہر فاسد اور باطن صحیح ہو اس کو استحسان کا ظاہر و باطن دونوں فاسد ہوں وہ مردود ہوگا، اس کے بعد تعارض کی صرف چار صورتیں باقی رہتی ہیں.

(۱) استحسان کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد اور قیاس کا ظاہر فاسد اور باطن صحیح (۲) استحسان کا ظاہر فاسد اور باطن صحیح اور قیاس کا باطن فاسد اور ظاہر صحیح (۳) استحسان کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد اور قیاس کا ظاہر صحیح اور باطن فاسد (۴) استحسان کا باطن صحیح و ظاہر فاسد اور قیاس کا باطن صحیح و ظاہر فاسد

صرف دوسری صورت میں استحسان کو ترجیح حاصل ہوگی اور بقیہ تین صورتوں میں قیاس ہی کو ترجیح دیجائیگی،

استحسان قیاسی کی مثالیں

استحسان قیاسی کی مثالیں یہ ہیں،

(۱) ایک شخص کسی کے پاس امانت رکھکر کہیں چلا گیا، دوسرا شخص آکر کہتا ہے کہ میں اس کا وکیل ہوں مجھے امانت واپس دیدو، امین (جس کے پاس امانت ہے) بھی یقین کر لیتا ہو کہ واقعی یہ شخص اس کا وکیل ہے، ایسی صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ امانت وکیل کے حوالہ کر دے، جس طرح قرض کی صورت میں جب کوئی شخص اپنے کو وصولی کا وکیل بتائے اور مقروض اس کی تصدیق کرے تو قرض وکیل کے حوالہ کر دیا جاتا ہے، لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ امانت وکیل کے حوالہ نہ کی جائے، ان دونوں صورتوں میں باریک فرق ہے وہ یہ کہ جس کی امانت ہے، اس کا حق امانت کی ذات سے وابستہ ہے، اس بنا پر بعینہ امانت کا واپس کرنا ضروری ہے. اس کے بدلہ میں کسی دوسری شی کے دینے سے ایک ایسی چیز کی واپسی لازم آئے گی جس سے اس کا حق وابستہ نہ تھا.

بخلاف قرض کے کہ قرض دینے والے کا حق بعینہ اس رقم سے وابستہ نہیں ہوتا جو قرض میں دیگئی ہے، بلکہ اس حق کا محل مقروض کی ذمہ داری ہے. اس لیے جس رقم سے بھی مقروض قرض ادا کرے گا. قرض دینے والے کا حق اس سے وابستہ ہو جائے گا اور ادا کرنا صحیح ہوگا.

فرض کیجئے مذکورہ صورت میں اگر اصل شخص یعنی قرض خواہ آکر یہ کہدے کہ میں نے اس کو وکیل بنایا ہی نہ تھا، اس لیے میرا مال بدستور تمھارے ذمہ ہے، تو ایسی صورت میں مقروض کو تاوان دینا پڑے گا، کیونکہ اس نے خود ہی وکیل کی تصدیق کی ہے، اور تصدیق کے بعد مال واپس کیا ہے، اس لیے لازمی طور سے تاوان اس کے ذمہ ہوگا. قرض کی صورت میں تو تاوان کی بات بن جائیگی، لیکن امانت میں اس کا حق تاوان (جو امانت والی شی کے بدلہ میں دیا جا رہا ہے) سے وابستہ ہونا لازم آئے گا، حالانکہ حق نفس امانت سے وابستہ تھا نہ اس کے بدلہ سے اس طرح ایک ایسی دشواری د

یہ پیچیدگی پیدا ہوتی ہے کہ اس پر قابو پانا مشکل ہے، اس بنا پر قیاس چھوڑ کر استحسان کا طریقہ اختیار کیا جائیگا، اور امانت وکیل کے حوالہ نہ کی جائے گی۔

(۲) قرضخواہ کے پاس قرض کی ضمانت کا مال رہن رکھا ہوا ہے، قرض خواہ نے قرض معاف کر دیا، لیکن رہن کا مال ابھی نہیں واپس کیا تھا کہ اس کے پاس سے تلف ہوگیا، ایسی صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قرضخواہ اس کا تاوان دے، جس طرح قرضدار نے قرض ادا کر دیا اور رہن کا مال ابھی نہیں لے گیا تھا کہ وہ مال قرضخواہ کے پاس تلف ہوگیا، تو اس کے تاوان میں قرض کی ادا کی ہوئی رقم قرضدار واپس لے لیگا اور رہن کا تلف شدہ مال اصل قرضہ کے بدلے میں ہو جائے گا (جبکہ برابر ہوں) لیکن معافی کی صورت میں تاوان نہ دینا پڑے گا، کیونکہ ایسا کرنے میں قرضخواہ کا دوہرا نقصان ہے کہ اس نے قرض بھی معاف کیا اور تاوان بھی اس کے ذمہ واجب ہوا، اور قرضدار کا دوہرا فائدہ ہے کہ قرض بھی معاف ہوگیا اور مال کا تاوان بھی مل گیا، بخلاف ادائگی کی صورت کے کہ اگر تاوان نہ دلایا جائے تو قرضدار کا سراسر نقصان ہوگا، کہ اس نے قرض بھی ادا کیا اور رہن رکھا ہوا مال بھی تلف ہوا، ایسی صورت میں قرض خواہ فائدہ میں رہے گا کہ اپنا حق تو وصول کر لیا اور جو مال تلف ہوا وہ دوسرے کا تھا، اس نقصان سے بچانے کے لیے فقہا نے استحسان کا طریقہ اختیار کیا ہے، اور معافی کی صورت میں تلف شدہ مال کو "امانت" قرار دیا ہے، مال ضمانت نہیں سمجھا ہے، اور امانت کے لیے قانون ہے کہ اگر حفاظت میں کوتاہی کے بغیر تلف ہو جائے تو اس کا تاوان نہیں دینا پڑے گا۔

فقہا، قیاس جلی کی طرح قیاس خفی (استحسان) سے بھی مسائل کا استنباط کرتے ہیں اور اس کو قیاس ہی کی ایک قسم کہتے ہیں، جس طرح جلی میں اشتراک علت کی بنا پر ایک حکم دوسرے پر لگاتے ہیں، اسی طرح استحسان میں دقیق اور باریک بات جو علت بنتی ہے، اشتراک کی صورت میں ایک حکم دوسرے پر ثابت کرتے ہیں۔

استحسان کی مخالفت اصول و ضوابط کی عادت ذکر کیوجہ سے ہے

فقہائے احناف نے اصول استحسان سے بہت کام لیا ہے اور اس کے ذریعہ فقہ کی بڑی مفید خدمت انجام دی ہے جس سے انکی دقیقہ رسی اور نکتہ سنجی کا پورا ثبوت ملتا ہے، حنابلہ نے بھی اس اصول کے ذریعہ مسائل کا استنباط کیا ہے، امام مالک نے اصول استحسان کو تھوڑے سے فرق کے ساتھ استعمال کیا ہے، مثلاً قیاس کے مقابل جب عرف غالب آجائے یا کوئی ترجیح دینے والی مصلحت پائی جائے، یا قیاس پر عمل کرنے سے نقصان ہوتا ہو، مشقت اور دشواری آتی ہو تو ان سب صورتوں میں امام مالک کے نزدیک قیاس چھوڑ دیا جائے گا اور استحسان پر عمل ہوگا، البتہ امام شافعی کیجانب یہ بات منسوب ہے کہ انھوں نے اس اصول پر سخت نکیر کی ہے اور یہانتک فرمایا ہے[1] کہ

من استحسن فقد شرع ای وضع شرعا جدیدا	جس نے استحسان سے کام لیا اس نے نئی شریعت بنائی،

ایک طرف امام شافعی کے یہ الفاظ ہیں، مگر دوسری طرف اوپر ذکر کیے ہوئے استحسان کے مفہوم سے مسائل کا استنباط بھی ان کے یہاں پایا جاتا ہے، در اصل پیچیدگی اور دشواری کو دور کرنا ضرورت و مصلحت کے تقاضہ سے کام لینا وغیرہ ایسی ناگزیر صورتیں ہیں جن سے کوئی شخص انکار کر ہی نہیں سکتا ہے اور نہ اس کے بغیر عملی زندگی نباہ سکتا ہے، پھر اس کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ انھوں نے ایسا کیوں فرمایا؟ ممکن ہے لفظ استحسان جو کہ انسانی میلان اور خواہش کے دخل پر دلالت کرتا ہے، اس بنا پر بعض برگزیدہ ہستیوں کو اس لفظ کو مستقل اصول کی حیثیت دینا پسند نہ ہو، اس کے علاوہ اور کوئی معقول وجہ ان کی کتابوں میں بھی نہیں ملتی ہے، محققین شوافع نے کہا ہے،

ان الحق ما قاله ابن الحاجب	حق بات وہ ہے جس کو ابن حاجب نے کہا ہے
واشار الیه الآمدی انه	اور "آمدی" نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے
لا یتحقق استحسان مختلف فیه[2]	کہ مختلف فیہ استحسان کا وجود نہیں ہے،

---

[1] منہاج الاصول بر حاشیہ التقریر والتحبیر ص ۱۷۲ [2] ایضاً ص ۱۴۷،۱

تعجب ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے بھی استحسان کو تحریف فی الدین میں شمار کیا ہے، اور اسی باب میں اس کا بیان بھی کیا ہے؛ غالباً استحسان کے آزادانہ استعمال اور اس کے مقررہ اصول وضوابط کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں اس کو تحریف فی الدین کے زمرہ میں شمار کیا ہے، جیسا کہ شاہ صاحب کی مندرجۂ ذیل عبارت اور اس کی تائید میں یہودیوں کی مثال اس پر دلالت کرتی ہے،

فیختلس بعض ما ذکرنا من اسرار التشریع فیشرع للناس حسب ما عقل من المصلحة[1]	ہم نے تشریع کے جو اسرار بیان کیے ہیں ان میں سے بعض کو لے لیا جائے، پھر عقل کی سمجھی ہوئی مصلحت کے موافق لوگوں کے لیے احکام

ورنہ ملی و ملکی مصالح کے پیش نظر "استحسان" کے بغیر چارہ نہیں ہے، جس سے کسی بھی صاحب بصیرت کو انکار نہیں ہو سکتا،

(باقی)

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۲۰

اسلام کا سیاسی نظام

اگرچہ بعض وجوہ سے اشاعت کے اعتبار سے یہ سلسلہ تالیفات دار المصنفین کی ۴۸ ویں کتاب ہے، لیکن اس کی تصنیف آج سے تقریباً ۱۰ سال پہلے ہوئی تھی، جبکہ اس موضوع پر اردو میں کوئی کتاب موجود نہیں تھی، اس میں کتاب و سنت کی روشنی میں اسلامی سیاسی نظام کا ایک خاکہ پیش کیا گیا ہے، اٹھارہ ابواب ہیں جن میں نظریۂ خلافت، مجلس تشریعی، طریقۂ قانون سازی، حقوق رعایا، بیت المال احتساب، حرب و دفاع، خارجی معاملات وغیرہ قریب قریب اسلامی دستور کے سب اصولی اور سیاسی پہلو آ گئے ہیں، آخری باب سیاست کے غیر اسلامی نظریات سے متعلق ہے، جس میں موجودہ سیاسی نظریات، شخصیت، آمریت، جمہوریت پر مختصر مگر جامع بحث کی گئی ہے۔ قیمت: ۵ر

منیجر

الجبر والمقابلہ

از

جناب مولوی محمد عثمان عمادی صاحب بی، ایس، سی (علیگ) ڈپ ان ایڈ، جامعۂ عثمانیہ، حیدرآباد

مسلمانوں نے اپنے دور عروج میں دوسرے علوم و فنون کی طرح ریاضی کو بھی بڑی ترقی دی تھی، خصوصاً الجبرا میں ان کے بڑے کارنامے اور اس کے بعض اصول اور فارمولے ان ہی کی ایجاد ہیں، مگر افسوس ہے کہ بعد کے علماء نے اس کی طرف بہت کم توجہ کی، بلکہ ان کو اس سے ایک قسم کا بعد ہو تا گیا، جدید تعلیم یافتہ طبقہ عربی سے ناواقفیت کی بنا پر ان سے بے خبر رہا، اس لیے عام طور سے تعلیم یافتہ مسلمانوں کو بھی اپنے اسلاف کے کارناموں کا علم نہیں ہے،

عرصہ ہوا مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم کی فاضلانہ تصنیف خیام میں عباسی دور کے مشہور ماہر ریاضی محمد بن موسیٰ خوارزمی کے ایک نادر رسالہ کتاب المختصر فی حساب الجبر والمقابلہ کا تذکرہ نظر سے گزرا تھا، اتفاق سے اس کا ایک نسخہ کتب خانہ آصفیہ حیدرآباد میں موجود تھا، مجھکو بھی ریاضی سے کچھ دلچسپی ہے، اس لیے میں نے اس رسالہ کی نقل حاصل کی، یہ رسالہ اپنے موضوع پر نہایت اہم ہے، اس مضمون میں اس کے اور خوارزمی کی بعض ایجادات کے متعلق کچھ عرض کرنا ہے،

۱۔ ترجمۃ المصنف | محمد بن موسیٰ الخوارزمی کے متعلق ہماری معلومات بالکل محدود ہیں، کتاب کے دیباچہ سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ الخوارزمی خلیفہ مامون الرشید کے دربار میں تھا، اور رصدگاہ کا اہتمام و انتظام اس کے سپرد تھا، خلیفہ کے حکم سے اس نے یہ کتاب تصنیف کی،

حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں لکھا ہے کہ یہ پہلا شخص ہے جس نے جبر و مقابلہ پر کوئی کتاب لکھی، اصل کتاب کے حاشیہ سے پتہ چلتا ہے کہ اسلام میں یہ پہلی کتاب ہے جو اس فن میں لکھی گئی ہے، مصنف کی تاریخ وفات میں بھی اختلاف ہے، انسائکلوپیڈیا آف اسلام میں مضمون نگار نے دو تاریخیں دی ہیں، (۱) سنہ ۲۲۰ (۸۳۵ء) اور (۲) سنہ ۲۳۲ (۸۴۷ء)

قیاس کہتا ہے کہ نویں صدی کے آغاز میں یہ کتاب تصنیف ہوئی، جیسا کہ آگے چل ہم دیکھیں گے محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے جب یہ کتاب خلیفہ مامون کے حکم سے لکھنی شروع کی تو اس کے سامنے اس موضوع کی کوئی دوسری کتاب نہیں تھی، مترجم نے دیباچہ میں یہ شبہہ ظاہر کیا ہے کہ اگر محمد بن موسیٰ الخوارزمی کے سامنے جبر و مقابلہ کی کوئی دوسری کتاب نہیں تھی تو اس سے یہ کیونکر ثابت ہوتا ہے کہ اس فن کا جاننے والا خوارزمی کے علاوہ کوئی دوسرا نہیں تھا۔

بے شک یہ اعتراض صحیح ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اس زمانہ کے حالات سے یہی پتہ چلتا ہے کہ جس شخص نے کوئی نئی چیز ایجاد کی، اس نے اپنی ایجاد کے اصول و قوانین ایک رسالہ یا کتاب کی صورت میں منضبط کر کے دنیا کے سامنے پیش کر دیے، اس سے عربوں کی تاریخ کا طالب علم بخوبی آگاہ ہے، اس اصول کے تحت کہا جا سکتا ہے کہ محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے جب اپنی معرکۃ الآرا کتاب تصنیف کی تو اس کے سامنے کوئی دوسری کتاب نہیں تھی، اور اس فن کا جاننے والا بھی کوئی نہیں تھا، اگر خوارزمی نے کسی دوسرے سے اس فن میں استفادہ کیا ہوتا تو عربوں کی صداقت سے بعید تھا کہ وہ اس کو چھپاتا، اس لیے یہ ماننا پڑتا ہے کہ محمد بن موسیٰ ہی اس فن کا موجد ہے، اس موضوع پر ہم آگے چل کر پھر گفتگو کریں گے۔

یورپ والوں کا ہمیشہ سے یہ دستور رہا ہے کہ اگر کوئی چیز مسلمانوں کی ایجاد یا انکشاف ہے تو یہ فخر اس سے چھین کر دوسروں کے سر اس کا سہرا باندھ دیتے ہیں، یا کم از کم اس کی اہمیت گھٹانے کی

کوشش کرتے ہیں، پلیونا کے میدان میں جب غازی عثمان پاشا نے روسیوں کو شکست پر شکست دی تو سارا یورپ حیرت زدہ رہ گیا اور سب کہنے لگے کہ غازی عثمان پاشا ترک نہیں ہیں، بلکہ ان کا خاندان یورپی قوم سے تعلق رکھتا ہے، یہی طریقہ علمی میدان میں بھی اختیار کیا گیا ہے، خوارزمی کی ایجاد پر طرح طرح کے شکوک و شبہات کرنا اس کی اہمیت کو گھٹانے کی سعی بیجا نہیں تو اور کیا ہے،

اس کتاب کا ایک ہی نسخہ یورپ والوں کو ملا، یہ نسخہ آکسفورڈ کے بوڈلین کتاب خانہ میں محفوظ ہے، سب سے پہلے مسٹر کولبروک نے اس کو علمی دنیا سے روشناس کرایا، اور فریڈرک اوزن نے اس کا انگریزی ترجمہ مع اصل عربی کتاب کے ۱۸۳۱ء میں شائع کیا، ترجمہ نہایت شگفتہ اور سلیس ہے، جس سے ہم مترجم کی محنت کی داد دیے بغیر نہیں رہ سکتے، مترجم نے ہر مسئلہ کو حاشیہ میں جدید طریقوں سے حل کر کے کتاب کی قدر و قیمت کو اور بھی بڑھا دیا ہے۔

۲- الجبر و المقابلہ عربی لغت میں جبر کے لفظی معنی ٹوٹی ہوئی چیز کو جوڑنے کے ہیں، محاورۂ عرب میں ٹوٹی ہوئی ہڈی کو جوڑنے کے لیے یہ لفظ استعمال ہوتا ہے، متنبی کا شعر ہے:

لا یجبر الناس عظما انت کاسرہ ولا یہیضون عظما انت جابرہ

جس ہڈی کو تو نے توڑا ہے لوگ اسکو جوڑ نہیں سکیں گے اور جسکو تو نے جوڑا ہے اسکو وہ توڑ نہیں سکیں گے

ہسپانیہ میں جہاں عربوں نے آٹھ سو سال تک حکومت کی ایسے شخص کو جو ہڈی جوڑتا ہے، آج بھی "الجبرستا" (Algebrista) کہتے ہیں، قافلہ تو چلا گیا، لیکن راستہ میں جو نشانات اس نے چھوڑے وہ اب بھی باقی ہیں،

ریاضی کی اصطلاح میں الجبر کے معنی ہیں کسی مقدار کو جو پوری نہ ہو مکمل بنانا، مثلاً لا^۲ - ۶ = ۲۳ میں ہم دیکھتے ہیں کہ مساوات کے دائیں جانب لا^۲ کو بقدر ۶ کے کمی لاحق ہے، اس نقص کو پورا کرنے کے لیے ہم مساوات کے دونوں جانب ۶ جمع کر دیتے ہیں: لا^۲ - ۶ + ۶ = ۲۳ + ۶

اب دائیں جانب مقدار مجہول میں جو نقص تھا وہ دور ہو گیا، اس کو جبر کہتے ہیں،

"مقابلہ" کے لفظی معنی ہیں آمنے سامنے ہونا، ریاضی کی اصطلاح میں کسی مرکب مقدار میں مثبت اور منفی ارکان کے پائے جانے اور پھر اُن کی تحویل کو مقابلہ کہتے ہیں، اوپر کی مثال میں دونوں جانب ۶ + ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہیں، لہذا اختصار کے بعد $\text{لا}^2 = 29$ حاصل ہوتا ہے، اس کو مقابلہ کہیں گے۔

جبر و مقابلہ کے فن کے ساتھ یہ نام بھی یورپ میں رائج ہوا ـــــ سولھویں صدی سے "المقابلہ" کا لفظ ترک ہو گیا اور صرف "الجبر" باقی رہ گیا ـــــ جو بعد کو الجبرا بن گیا ـــــ وہ عرب تو اب نہیں رہے لیکن علمی دنیا میں ان کے آثار اب تک باقی ہیں،

۳۔ مساوات درجۂ دوم | عربوں سے پہلے مساوات درجۂ دوم سے دنیا ناواقف تھی، محمد بن موسیٰ الخوارزمی پہلا شخص ہے جس نے مساوات درجۂ دوم اور اس کے حل سے علمی دنیا کو روشناس کرایا۔ مساوات درجۂ دوم اس مساوات کو کہتے ہیں جس میں مجہول مقدار (یعنی لا) دوسرے درجہ میں ہو۔ اس کی صورت عامہ یہ ہے:

$$\text{ا}\,\text{لا}^2 + \text{ب}\,\text{لا} + \text{ج} = \text{صفر}$$

الخوارزمی نے مساوات درجہ دوم کی حسب ذیل تین صورتوں کے جبری حل پیش کیے اور ہندسی طریق پر اپنے ثبوت کی توثیق کی،

$$1.\quad \text{لا}^2 + \text{ب}\,\text{لا} = \text{ج}$$

$$2.\quad \text{لا}^2 + \text{ج} = \text{ب}\,\text{لا}$$

$$3.\quad \text{لا}^2 = \text{ب}\,\text{لا} + \text{ج}$$

پہلی صورت، $\text{لا}^2 + 10\,\text{لا} = 39$ ان کو الفاظ میں وہ یوں بیان کرتا ہے کہ وہ شے

دریافت کرو جس کے مربع میں شے کو دس گنے کے اضافہ سے ۳۹ حاصل ہو، پھر حل کرنے کا طریقہ یہ بیان کرتا ہے،

لا کے نصف عددی سر کا مربع یعنی $(\frac{10}{2})^2$ لو اور اس کو ۳۹ میں جمع کرو تو ۶۴ حاصل ہوگا، اب اس کا جذر لو جو ۸ ہے، لا کے نصف عددی سر یعنی ۵ کو اس میں سے تفریق کرو تو ۳ حاصل ہوگا، جو شے کی قیمت ہے، ریاضی کی زبان میں ہم اس کو یوں بیان کر سکتے ہیں:

$$\text{لا}^2 + 10\,\text{لا} = 39 \;\therefore\; \text{لا} = \sqrt{(\tfrac{10}{2})^2 + 39} - \tfrac{10}{2} = \sqrt{64} - 5 = 8 - 5 = 3$$

پھر اسی نمونہ کی دو مثالیں اور حل کی ہیں۔

دوسری صورت، $\text{لا}^2 + 21 = 10\,\text{لا}$۔ یعنی وہ شے کیا ہوگی جس کے مربع میں ۲۱ جمع کرنے سے شے کا دس گنا حاصل ہو، اس کا حل وہ یوں بیان کرتا ہے:

لا کے نصف عددی سر کا مربع یعنی $(\frac{10}{2})^2$ لو اور اس میں سے ۲۱ تفریق کرو، حاصل تفریق کا جذر لو۔ اس جذر کو لا کے نصف عددی سر میں سے تفریق کرو یا اس میں جمع کرو، دونوں صورتوں میں لا کی قیمتیں حاصل ہوں گی:

$$\text{لا}^2 + 21 = 10\,\text{لا} \;\therefore\; \text{لا} = \tfrac{10}{2} \pm \sqrt{(\tfrac{10}{2})^2 - 21} = \pm\sqrt{25 - 21} = \pm\sqrt{4} = 5 \pm 2 = 7 \text{، یا } 3$$

تیسری صورت، $\text{لا}^2 = 3\,\text{لا} + 4$ لا کے نصف عددی سر کا مربع لو، اس کو ۴ میں جمع کرو، $\frac{25}{4}$ حاصل ہوگا، اس کا جذر لو اور لا کے نصف عددی سر میں جمع کرو تو ۴ حاصل ہوگا،

$$\text{لا}^2 = 3\,\text{لا} + 4 \;\therefore\; \text{لا} = \sqrt{(\tfrac{3}{2})^2 + 4} + \tfrac{3}{2} = \sqrt{(\tfrac{9}{4}) + 4} + \tfrac{3}{2}$$

$$= \sqrt{\tfrac{25}{4}} + \tfrac{3}{2} = 2\tfrac{1}{2} + 1\tfrac{1}{2} = 4$$

اس کے بعد محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے ان تینوں صورتوں کے ہندسی حل پیش کیے ہیں۔

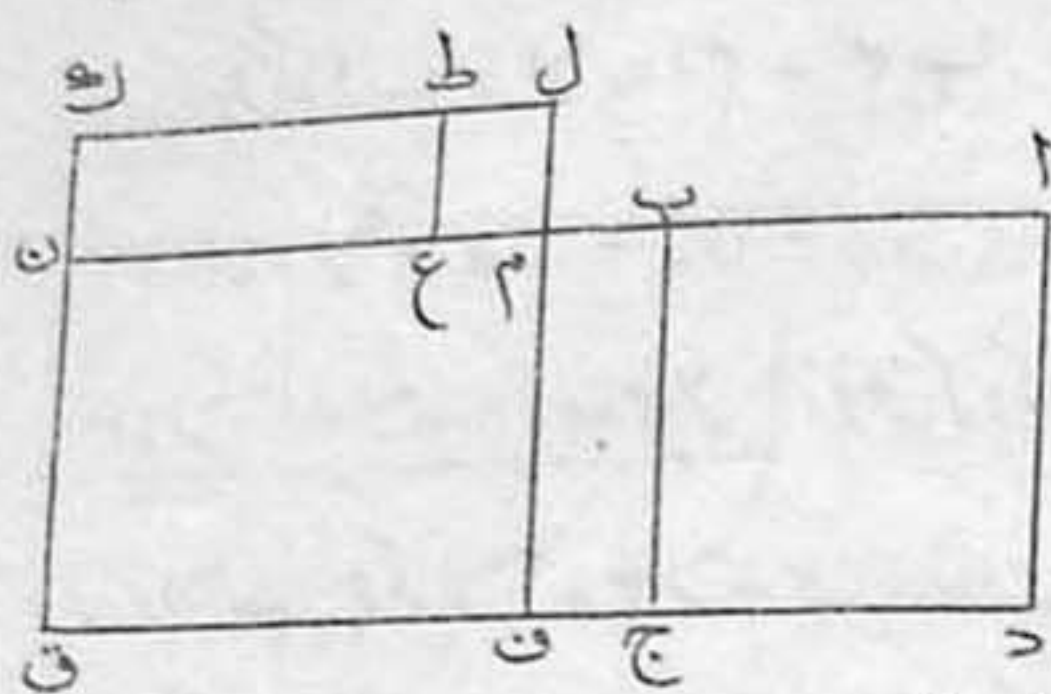
۴۔۱۔ لا^۲ + ۱۰ لا = ۳۹ کا ہندسی حل

فرض کرو کہ ا ب ایک مربع ہے جس کے ضلع کا طول لا ہے، مربع کا رقبہ لا^۲ ہوگا، اب اس مربع کے چاروں ضلعوں کے ساتھ چار ایسے مستطیل جوڑنا ہے کہ ان کا مجموعی رقبہ ۱۰ لا ہو، مستطیل کے ضلع کا طول لا ہے لہذا عرض ۱۰/۴ = ۵/۲ ہونا چاہیے، اس طرح مربع ا ب اور مستطیل ف، ق، ک، ل مساوات کے دائیں جانب کے ارکان لا^۲ + ۱۰ لا کو تعبیر کرتے ہیں لیکن بموجب مفروض لا^۲ + ۱۰ لا = ۳۹، لہذا مربع ا ب اور مستطیل ف، ق، ک، ل کا مجموعی رقبہ ۳۹ کے برابر ہوا، شکل سے صاف ظاہر ہے کہ چاروں کونوں پر چار چھوٹے مربعوں کی کمی ہے جن کے ہر ضلع کا طول ۵/۲ ہے، اگر یہ کمی پوری کر دی جائے یعنی چار چھوٹے مربعے جن کا مجموعی رقبہ ۴ (۵/۲)^۲ یعنی ۲۵ ہے، کونوں پر جمع کر دیے جائیں تو ج د حاصل ہوتا ہے جس کا رقبہ = ۳۹ + ۲۵ یعنی ۶۴، اب اس بڑے مربع کے ضلع کا طول = ۶۴ کا جذر یعنی ۸، اس لیے ط د = ۸ اب ط د - (ط م + ن د) = م ن جو مربع ا ب کے ضلع لا کو تعبیر کرتا ہے، اس لیے لا = ۸ - (۵/۲ + ۵/۲) = ۸ - ۵ = ۳

مصنف علام نے ایک اور حل اسی مساوات کا پیش کیا ہے:

فرض کرو کہ ا ب ایک مربع ہے جس کے ضلع کا طول لا ہم کو دریافت کرنا ہے، اس مربع کے دو ضلعوں کے ساتھ ہم دو مستطیل ف اور ق جوڑ دیتے ہیں جن کا مجموعی رقبہ ۱۰ لا ہوتا ہے، اس طرح مستطیل ف = مستطیل ق = ۵ لا، ظاہر ہے کہ مستطیل کا طول لا ہے تو اس کا عرض ۵ ہوگا، ان مستطیلوں کے اضافے سے ایک مربع کی جگہ بچ رہتی ہے جس کا رقبہ = ۵ × ۵ یعنی ۲۵، اب مربع ا ب + مستطیل ف + مستطیل ق = ۳۹ اس لیے بڑا مربع = مربع ا ب + مستطیل ف + مستطیل ق + ۲۵ = ۳۹ + ۲۵ = ۶۴

لہذا بڑے مربع کا ضلع = √۶۴ = ۸ ∴ مربع ا ب کا ضلع = لا = ۸ - ۵ یعنی ۳

(۲) لا^۲ + ۲۱ = ۱۰ لا کا ہندسی حل

فرض کرو کہ ا ب ایک مربع ہے جس کے ضلع ا ب کا طول = لا؛ لا کی قیمت دریافت طلب ہے؛ اس کے ساتھ ہم ایک مستطیل ب ق جمع کرتے ہیں اس طرح کہ بڑے مستطیل ا ق کا رقبہ ۱۰ لا ہو جاتا ہے۔ چونکہ ا د = لا اس لیے ا ن = ۱۰

چونکہ ا ق کا رقبہ = ۱۰ لا، اور بموجب مفروض ۱۰ لا = لا^۲ + ۲۱

لہذا ا ق کا رقبہ لا^۲ + ۲۱

اور چونکہ ا ج کا رقبہ لا^۲ ہے، اس لیے مستطیل ب ق کا رقبہ = ۲۱

ا ن کا وسطی نقطہ م معلوم کرو اور ل م = م ب بناؤ؛ مربع ف ق ک ل مکمل کرو۔

چونکہ ف ل = ف م + م ل = ا ب + ب م = ۵، لہذا مربع ف ق ک ل کا رقبہ = ۲۵

م ن میں سے م ع = م ب قطع کرو اور اس پر مربع م ع ط ل بناؤ۔

مستطیل ع ک کا ضلع ع ن = م ن - م ع = ا م - م ب = ا ب = ب ج اور ع ط = م ب، لہذا مستطیل ع ک کا رقبہ = مستطیل ج م کا رقبہ،

چونکہ مربع ف ک = مستطیل ج ن

= (مستطیل ف ن + مستطیل ع ک + مربع م ط) - (مستطیل ف ن + مستطیل ج م)

= مربع م ط

اور ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ مربع ف ک کا رقبہ ۲۵ ہے اور مستطیل ج ن کا رقبہ ۲۱ ہے،

لہٰذا مربع م ط کا رقبہ = ۲۵ - ۲۱ = ۴، یعنی م ع = م ب = √۴ = ۲

چونکہ اب = لا = ام - م ب

لہٰذا لا = ۵ - ۲ یعنی ۳

(۳) لا^۲ = ۳ لا + ۴ کا ہندسی حل فرض کرو کہ ا ب ج د ایک مربع ہے جس کے ضلع کا طول لا ہے، چونکہ لا^۲ = ۳ لا + ۴، لہٰذا اس مربع کا رقبہ ۳ لا + ۴ ہے

اس مربع کے ضلع اد میں سے د ف = طول کی تین اکائیاں قطع کرو اور مستطیل د و کی تکمیل کرو، مستطیل د و کا رقبہ ۳ لا ہے، چونکہ پورے مربع اج کا رقبہ ۳ لا + ۴ ہے

اس لیے مستطیل ا و کا رقبہ ۴ ہوگا۔ ف د کا وسطی نقطہ ل معلوم کرو اور ف ل پر ایک مربع ف ل ط ق بناؤ، اس مربع کا رقبہ = (۳/۲)^۲ = ۹/۴

اس لیے کہ ف ل نصف ہے ف د کا، ل ط کو م تک خارج اس طرح کہ ط م = ا ف اور ل م پر مربع ل م ن ا بناؤ؛

چونکہ ل ا = ا ن اور اد = اب

لہٰذا د ل = ن ب، لیکن د ل = ل ف = ط ق

اس لیے ن ب = ط ق اور ن ک = ط م،

لہٰذا مستطیل ک ن ب و = مستطیل ط ق ک م، یعنی مستطیل ا ک + مستطیل ک ط = ا ک + ک ب = ۴

مربع ل ن = مربع ل ق + مستطیل ف ن + مستطیل ط ک = (۳/۲)^۲ + ۴ = ۹/۴ + ۴ = ۲۵/۴

لہٰذا ضلع ال = √(۲۵/۴) = ۵/۲

لیکن لا = اد = ال + دل ∴ لا = ۵/۲ + ۳/۲ = ۸/۲ = ۴

مسئلہ فیثاغورث کا ثبوت محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے مسئلہ فیثاغورث کا ثبوت بھی دیا ہے جو پُر از معلومات ہونے کی وجہ سے ہدیۂ ناظرین ہے:

اب ج د ایک مربع ہے جس کے مقابل کے اضلاع کے نقاط وسطی ط، ق اور ف، ع کو ملایا گیا، پھر ط ع، ع ق، ق ف اور ف ط کو ملایا گیا؛ اس طرح سے بڑا مربع آٹھ چھوٹے مثلث قائم الزاویہ میں تقسیم ہو جاتا ہے جو آپس میں ہر طرح سے مساوی ہیں۔

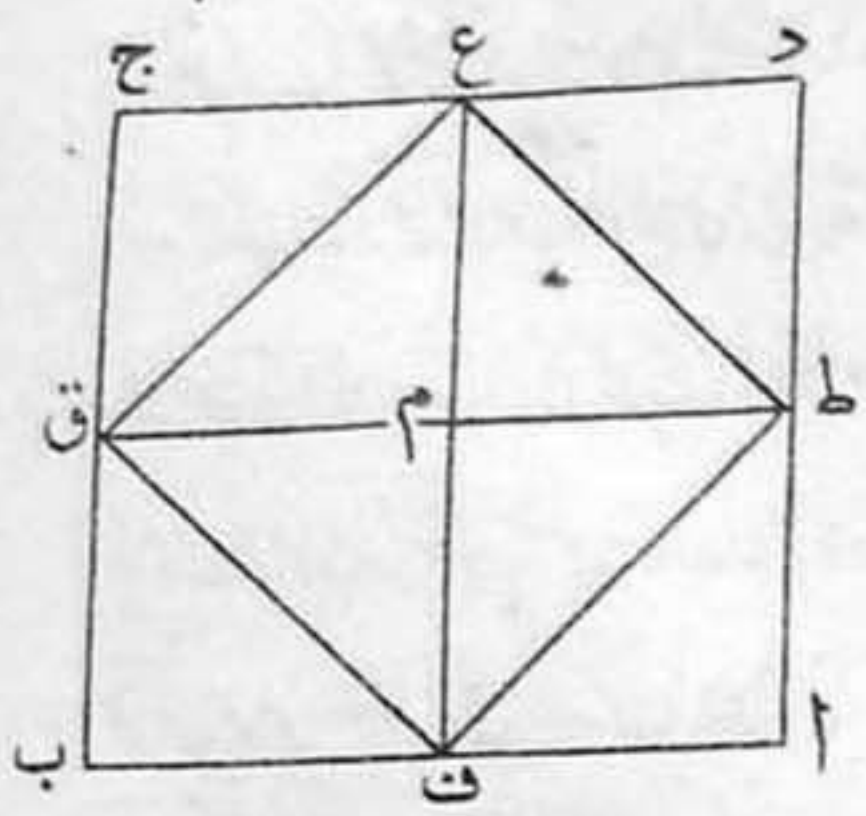
مربع ط ع کا رقبہ دو مثلث قائم الزاویہ ط م ع اور ط د ع کے رقبہ کے مساوی ہے۔

لہٰذا ط د^۲ + د ع^۲ = چار مثلث قائم الزاویہ کے رقبہ کے

چونکہ شکل ط ف ق ع مربع ہے اور چار مثلث قائم الزاویہ پر مشتمل ہے،

لہٰذا ط ع^۲ = چار مثلث قائم الزاویہ کے رقبہ کے

یعنی ط د^۲ + د ع^۲ = ط ع^۲

۵ - اس فن کو کس نے وضع کیا جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس فن کے موجد عرب تھے، محمد بن موسیٰ الخوارزمی پہلا شخص ہے، جس نے مساوات درجۂ دوم حل کرنے کے طریقے دنیا کو بتائے، اس سے پہلے یہ طریقے کسی کو بھی نہیں معلوم تھے۔ فرنگیوں کو مسلمانوں اور ان کے آثار سے ہمیشہ بغض رہا ہے، ان کو کسی طرح یہ گوارا نہیں ہے کہ ریاضی کی اس شاخ کا موجد ایک عرب قرار پائے، چنانچہ فریدرک روزن مترجم جبر و مقابلہ فرماتے ہیں کہ محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے یہ فن دایوفانٹوس یا ہنود سے لیا ہے، پھر خود ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ عرب چوتھی صدی ہجری کے وسط تک دایوفانتوس کی تصنیف سے بالکل ناواقف تھے، اس لیے گمان غالب یہ ہے کہ انھوں نے ہندوؤں سے جبر و مقابلہ کے ابتدائی معلومات حاصل کیے جو خلیفہ مامون الرشید کے دربار میں معزز عہدوں پر فائز تھے،

فاضل مترجم نے ہر جگہ بھاسکر چاری کی کتاب لیلاوتی اور وجے گیتا کے حوالہ سے اپنے دلائل کو مستحکم کرنے کی کوشش کی، لیکن مثل مشہور ہے "دروغ گو را حافظہ نباشد" اس لیے یہ حقیقت بالکل بھول گیا ہے کہ محمد بن موسیٰ الخوارزمی نویں صدی ہجری کے آغاز میں تھے، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے مضمون نگار نے ان کی تاریخ وفات سنہ ۲۳۰ھ بیان کی ہے جو عیسوی حساب کے مطابق ۸۳۵ء ہوتا ہے، اور بھاسکر چاری مصنف لیلاوتی بارہویں صدی کا شخص ہے، لہذا یہ ناممکن ہے کہ محمد بن موسیٰ الخوارزمی مصنف "لیلاوتی" سے خوشہ چینی کر سکے، بخلاف اس کے گمان غالب یہ ہے کہ بھاسکر چاری نے محمد بن موسیٰ الخوارزمی سے اپنے معلومات اخذ کیے ہوں،

ہمارے اس بیان کی تصدیق میں خود فاضل مترجم نے ثبوت فراہم کیے ہیں، چنانچہ صفحہ ۵ سطر ۹ کے تحت حاشیہ میں مساوات ا لا^۲ + ب لا = ج کے حل کی بھاسکر کی اصل عبارت مترجم صاحب نے نقل کی ہے، کولبروک نے لیلاوتی کا جو ترجمہ کیا ہے، ہمارے مترجم نے اس کو بھی درج کر دیا ہے، وہ یہ ہے:

ایک مقدار دی گئی ہے جو بقدر اپنے جذر المربع کے بڑھائی یا گھٹائی گئی ہے: ضرب دینے والے عدد کا نصف مربع دیے ہوئے عدد میں جمع کرو، مجموعہ کا جذر دریافت کرو؛ اگر فرق دیا گیا ہو تو ضرب دینے والے عدد کا نصف جمع کر دیا اگر مجموعہ دیا گیا ہو تو اس کو تفریق کرو، نتیجہ کا مربع مطلوبہ مقدار ہوگا"۔

غور سے دیکھو محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے پہلی اور تیسری صورت کا جو حل پیش کیا ہے، صاحب لیلاوتی نے بالکل وہی طریقہ بیان کیا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ خوارزمی نے دونوں صورتوں کا حل علحدہ علحدہ بیان کیا ہے، اور لیلاوتی کے مصنف نے ان دونوں کو ملا کر ایک کر دیا ہے، صاف ظاہر ہے کہ بھاسکر اچاری نے محمد بن موسیٰ الخوارزمی کے جبر و مقابلہ سے یہ حل لیا ہے،

سچائی کو کتنا ہی چھپانے کی کوشش کی جائے لیکن کبھی نہ کبھی وہ ظاہر ہو جاتی ہے، خوارزمی نے اپنی کتاب کے صفحہ ۱۶ میں مثلث منفرجۃ الزاویہ جس کے اضلاع ۵، ۶ اور ۹ ہوں اس کا رقبہ دریافت کرنے کا طریقہ بتایا ہے، فاضل مترجم نے لیلاوتی کے ترجمہ کولبروک ص ۷۱ کے حوالہ سے نوٹس میں لکھا ہے کہ بھاسکر اچاری نے بھی انھیں طول والے اضلاع سے اس مثال کی توضیح کی ہے، کولبروک کے ترجمۂ لیلاوتی سے ممکن ہے کچھ اور شہادتیں بھی مل جائیں، لیکن ان دو مثالی شہادتوں سے بھی یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ لیلاوتی کی تصنیف کے وقت بھاسکر اچاری کے پیش نظر خوارزمی کا جو جبر و مقابلہ تھا، اس لیے جبر و مقابلہ کے تمام مسائل جو اس نے لیلاوتی میں بیان کیے ہیں محمد بن موسیٰ الخوارزمی ہی سے لیے ہیں۔

آج سے اسّی سال پہلے برٹش میوزیم کے شعبۂ مصریات میں بیروس کی چھال پر خط مسند میں لکھی ہوئی ایک قدیم تحریر ملی تھی، جس کو آئسنلوہر (Eisenlohr) نے بڑی محنت اور کاوش سے پڑھا تھا، یہ حساب اور ہندسہ پر مشتمل ریاضی کی ایک کتاب تھی، جس کو احمیس (Ahmes) نے ۱۷۰۰ ق م سے بھی پہلے لکھا تھا، برچ (Birch) کے خیال کے مطابق یہ کتاب ایک دوسری تصنیف کا خلاصہ تھی، جو ۳۴۰۰ سال ق م تحریر ہوئی تھی۔

اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ آج سے پانچ ہزار سال پہلے مصریوں نے ریاضی میں کافی ترقی کی تھی، کتاب کا عنوان ہے:-

"نامعلوم چیزیں دریافت کرنے کے متعلق ہدایات"

"Directions for obtaining The knowledge of all dark Things"

اس زمانہ کے دانایان مصر کو ریاضی کے اصولوں سے کوئی بحث نہ تھی بلکہ صرف نتائج اور جوابات سے غرض ہوتی تھی، مگر اس زمانے میں بھی ایک مجہول مقدار کی مساوات کے حل سے اہل مصر واقف تھے،

احمیس مجہول مقدار کو 'haw' یعنی heap (شے) تعبیر کرتا ہے، اور ایک عبارتی سوال اس طرح دیتا ہے: شے کا ساتواں حصہ اور وہ شے مل کر ۱۹ ہوتے ہیں؛

ریاضی کی زبان میں: $\frac{\text{لا}}{۷} + \text{لا} = ۱۹$؛ اس کو یوں حل کرتا ہے:

$$\frac{۸\,\text{لا}}{۷} = ۱۹؛\ \frac{\text{لا}}{۷} = ۲\frac{۱}{۴}\ \frac{۱}{۸}؛\ \text{لا} = ۱۶\frac{۱}{۲}\ \frac{۱}{۸}؛$$

اسی زمانے کی دوسری تحریریں بھی دریافت ہوئی ہیں جن میں مساوات درجۂ دوم کی مثالیں موجود ہیں، ان میں سے ایک حسب ذیل ہے:۔ رقبہ کی ۱۰۰ اکائیاں دو مربعوں کے مجموعہ کے برابر ہے، اور ان کے اضلاع ایک اور $\frac{۳}{۴}$ کی نسبت میں ہیں، جدید ریاضی کی زبان میں:۔

$$\text{لا}^۲ + \text{ما}^۲ = ۱۰۰؛\ \text{لا} : \text{ما} = ۱ : \frac{۳}{۴}$$

اس کو خطائین کے اصول سے حل کیا گیا ہے، جو خاص عربوں کی چیز ہے۔ ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آج سے پانچ ہزار پہلے اہل مصر آسان عبارتی سوالات جبری طریقہ سے حل کرنا جانتے تھے،

اس کے بعد زمانہ کروٹ بدلتا ہے، تین ہزار سال کی مدت گزر جاتی ہے۔ فراعنۂ مصر کی میراث یونان کے حصہ میں آتی ہے، اس کا یہ دور بہت ہی درخشاں ہے، بڑے بڑے مہندس اور مفکر پیدا ہوتے ہیں، جو علمی دنیا میں اپنا سکہ رائج کرتے ہیں، اسی زمانہ میں دایو فانطوس (Diophantus) نامی ایک شخص اسکندریہ کی خاک سے اٹھتا ہے، اور ریاضی خصوصاً جبر و مقابلہ میں اپنے بہت کچھ آثار چھوڑ جاتا ہے۔ یونانیوں کا محبوب ترین مضمون علم ہندسہ تھا اور اس میں انھوں نے بہت کچھ ترقی کی، احمیس کے بعد دایو فانطوس پہلا شخص ہے جس نے علم حساب اور جبر و مقابلہ کی طرف توجہ کی۔

دایو فانطوس مساوات درجۂ دوم اور اس کے حل سے واقف تھا۔ مساوات ۴ ۸ $\text{لا}^۲$ + ، لا = ، کو وہ بیان کرتا ہے اور اس سے $\text{لا} = \frac{۱}{۴}$ حاصل کرتا ہے، مساوات درجۂ دوم کی جو صورتیں وہ حل کرتا ہے ان کو ہم تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں: $\text{ا لا}^۲ + \text{ب لا} = \text{ج}$، $\text{ا لا}^۲ = \text{ب لا} + \text{ج}$، $\text{ا لا}^۲ + \text{ج} = \text{ب لا}$ ہر ایک صورت کے حل کے وہ علحدہ طریقے بیان کرتا ہے۔

لیکن دایو فانطوس کے یہاں دو بڑی خامیاں ہیں، اول یہ کہ وہ مجہول مقدار کی صرف ایک قیمت دیتا ہے جو مثبت ہوتی ہے، دوسری قیمت کا اس کے یہاں کہیں نام و نشان نہیں، منفی قیمتوں میں سے بالکل ناواقف ہے، یہ حیرت انگیز بات ہے کہ منفی مقدار کا اس کے پاس کوئی تصور ہی نہیں، بخلاف اس کے محمد بن موسیٰ الخوارزمی مساوات درجۂ دوم کی دونوں قیمتوں سے واقف تھا، اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، وہ دونوں قیمتیں دیتا ہے، اسی بنا پر صاحب تاریخ ریاضی (کجوری Cajori) کو اس میں شبہہ ہے کہ محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے دایو فانطوس یا ہنود سے جبر و مقابلہ کے معلومات حاصل کیے (Cajori : History of Mathematics, P. 103)

دوسری بڑی خامی یہ ہے کہ وہ سوال بیان کرتا ہے اور فوراً جواب دیدیتا ہے، یہ جواب کس طرح حاصل ہوتا ہے، کسی کو نہیں معلوم، ہندو ریاضی دانوں کے یہاں بھی یہی طریقہ رائج ہے، جواب کس طرح حاصل ہوا، اس کا عمل کیا ہے، یہ چیزیں دایو فانطوس اور ہندوؤں کے یہاں بالکل مفقود ہے، بخلاف اس کے محمد بن موسیٰ الخوارزمی اور دیگر عرب ریاضی دانوں کے یہاں پورا عمل واضح طور پر موجود ہے، منطقی دلائل نہایت صاف ہوتے ہیں، اور ہر سطر، سطر بالا سے بطور نتیجہ کے حاصل ہوتی ہے۔

اس لیے ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ دایو فانطوس اور ہنود کا جبر و مقابلہ فن ریاضی کے تحت نہیں آتا، کیونکہ ریاضی کا اہم ترین جزو "استدلال" یہاں سرے سے مفقود ہے۔

اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے فاضل مترجم کے وہ الفاظ پیش کیے جاتے ہیں، جن میں اس نے اپنے دیباچے میں عربوں اور ہندوؤں کے طریقوں کا موازنہ کیا ہے:۔

But under whatever obligation our author may be to the Hindus, as to the subject matter of his performance, he seems to have been independent of them in the manner of digesting and treating it:

at least the method which he follows in expounding his rules, as well as in showing their application, differs considerably from that of the Hindu mathematical writers. Bhaskara and Brahmagupta give dogmatical precept, unsupported by argument, wich, even by the metrical form in which they are expressed, seem to address themselves rather to the memory than to the reasoning faculty of the learner: Mohammad gives his rules in simple prose, and establishes their accuracy by geometrical illustration. The Hindus give comparatively few examples, and are fond of investing the statement of their problems in rhetorical pomp: The Arab, on the contrary, is remarkably rich in examples, but he introduces them with the same perspicuous simplicity of style which distinguishes his rules. In solving at the problems, the Hindus are satis-fied with pointing at the result, and at the principal intermediate steps which lead to it:

The Arab shows the working of each example at full length keeping his view constantly fixed upon the two sides of the equation as upon the two scales of a balance, and showi-ng how any alteration in one side is counterpoi-sed by a corresponding change in the other.

اصل موضوع کی تکمیل کی حد تک ہمارا مصنف (محمد بن موسیٰ الخوارزمی) ہنود کا خواہ کتنا ہی رہین منت کیوں نہ ہو لیکن (فن ریاضی کے) ادراک اور طریقۂ عملیات میں ان کا تابع نہیں معلوم ہوتا، کم از کم وہ اسلوب جن سے وہ اپنے ضابطوں کو پیش کرنے اور ان کے اطلاق کیلئے عمل پیرا ہوتا ہے، ہندو ریاضی داں مصنفین سے بڑی حد تک مختلف ہے۔ بھاسکرا اور برہما گپتا دلائل سے معرّا صرف تیقنات پیش کرتے ہیں جو اپنی عروضی نوعیت میں جس طرح کہ انکا اظہار کیا جاتا ہے، متعلم کے استدلالی قوی کو بڑھانے کی بجائے صرف اسکی قوتِ حافظہ کو تازہ کرتے ہیں اور محمد (محمد بن موسیٰ الخوارزمی) اپنے ضابطوں کو سادہ نثر میں بیان کرتے ہیں اور انکی صحت کا ثبوت علم ہندسہ کے اشکال سے دیتے ہیں۔

ہنود نسبتہً امثال کم پیش کرتے ہیں اور پرشوکت الفاظ میں اپنے مسائل کو ظاہر کرنا بہتر جانتے ہیں، اور عرب (تصانیف) خصوصیت کے ساتھ مثالوں سے معمور ہیں اور وہ ان کو انھیں سادہ طریقوں سے پیش کرتے ہیں جو ان کے ضابطوں میں نمایاں ہیں،

اپنے مسائل کے حل میں ہنود صرف نتیجہ کے حصول اور ان خاص خاص درمیانی مدارج پر اکتفا کرتے ہیں، جن سے نتیجہ برآمد کرنا ہوتا ہے اور عرب پوری تفصیل کے ساتھ ہر مثال کے عملیات کو پیش کرتے ہیں اور انکی نظر میں اسی طرح مساوات کے دونوں جانب برابر جمی رہتی ہیں، جس طرح ترازو کے پلڑوں پر تاکہ یہ دیکھا جاسکے کہ کسی ایک جانب اگر کوئی تبدیلی کی جائے تو دوسری جانب بھی اس تغیر کا اثر اسی تناسب سے برآمد ہوگا۔

"جدید عربی ادب کے چند پہلو"

ڈاکٹر عبدالکریم جرمانوس

ترجمہ: محمود الحسن صاحب ندوی جامعہ نگر

جدید عربی ادب کے نشاۃ ثانیہ کے سلسلہ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کی ابتداء مصر پر نپولین کے حملہ سے ہوتی ہے، غیر معمولی ذہانت کا مالک نپولین بہت سے فرانسیسی علماء اپنے ساتھ لایا تھا، جنھوں نے خوابیدہ مشرق کو جگایا اور مسلمانوں میں تعلیمی دلچسپی کی روح پھونکی، اسلامی تہذیب و مغربی تہذیب میں کبھی بھی بنیادی اختلاف نہیں رہا، کیونکہ دونوں نے یونانی تہذیب سے استفادہ کیا تھا، ازمنہ وسطی میں مسلم علماء نے اس تہذیب کے ماخذ اور اپنی آزادانہ جستجو کی روح دونوں چیزیں غیر مہذب مغرب کو عطا کی تھیں، اب جدید ترقی یافتہ مغرب نے اپنے فکری تحقیق اور اس کے نتائج اسلامی مشرق کو دیکر اپنا فرض ادا کر دیا جس کا سلسلہ انیسویں صدی سے جاری ہے۔

جبراتی نے اپنی تاریخی کتابوں میں فرانس کی کیمسٹری اور فزکس کی تجربہ گاہوں کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے، اس نے ان کو دیکھ کر تعجب کا اظہار کیا ہے، یہ وہ دور تھا جب فرانسیسی سپاہی مصر میں سیاسی قوت کی بنیاد ڈالنے کے لیے جد و جہد کر رہے تھے، سرزمین مصر سے فرانسیسی فوجوں کے اخراج کے بعد محمد علی نے اس کے دروازے علماء کے لیے کھول دیے، مصری طلباء نے فرانس سے واپس آکر مصر کو نئی زندگی بخشی، یہ عقلی نشاۃ ثانیہ کا دور تھا، جس نے عربی ادب میں شاہکار تخلیقات کی طرف رہنمائی کی، اس سے ایک نئے قسم کا عربی ادب وجود میں آیا جس کا اسٹائل بالکل نیا تھا، اور جس میں مضامین کی جدت کے ساتھ زندگی

کے بارے میں نئی مغربی طرز فکر بھی تھی، شاعری جواب بھی قصیدہ و غزل سے چمٹی ہوئی تھی، آہستہ آہستہ جدید رنگ میں رنگنے لگی، اس نے مرصع اور مشکل طرز کو چھوڑ کر آسان طرز نگارش اختیار کیا اور جذبات و تمناؤں کا اظہار ہونے لگا، شاعروں کے دلوں میں قومی شعور بیدار ہو چکا تھا، اور شاندار ماضی کا احساس بھی انکے حافظہ میں محفوظ تھا، ان دونوں اسباب نے ان کو انفرادی و قومی آزادی میں شریک ہونے کی طرف مائل کیا، صنعتی نظام کی وجہ سے سماجی تبدیلیاں ظہور میں آئیں، جس سے ادب کا نثری پہلو بھی متاثر ہوا اور ایک نئے طرز کی نثر منظر عام پر آئی، مختصر افسانے، مختصر ناولیں اور ڈرامے لکھنے کا رواج ہوا، مختصر افسانہ نگاری یورپین ایجاد میں ہے، بلکہ ازمنۂ وسطی کے فرانسیسی اور اٹالین مصنفین الف لیلہ و لیلہ کے طرز اور ابن شداد کے بہادرانہ کارناموں سے متعلق کہانیوں سے متاثر ہوئے تھے، لیکن جدید یورپین ناولوں نے سماجی ماحول کا نقشہ کھینچا اور پرانی کہانیوں سے زیادہ ترقی یافتہ اور مکمل صورت میں انیسویں صدی کے وسط میں ترکی ناولوں کے وجود میں آنے کے بعد عربی زبان میں ایسی بلند پایہ ناولیں لکھی گئیں، جو یورپین زبانوں میں ترجمہ کے قابل ہیں، محمود تیمور، توفیق الحکیم، طہ حسین، طاہر لاشین، امین حسونا، حسین ہیکل، ابراہیم مازنی، عبدالقدیر مازنی، نجیب محفوظ، عبدالحمید، عبدالحلیم، عبداللہ، علی احمد باکثیر، امین یوسف، محمود البدوی، اور نجیب الکیعتی کی تصانیف اونچے مقام کی مستحق ہیں،

اس مضمون کا دائرہ ان لکھنے والوں تک محدود ہے جو نئے ادبی ارتقاء کے پیش رو اور مشرق قریب کے صنعتی نظام سے متاثر سماج کی پیداوار ہیں، مجھے ایسے لوگوں سے ملنے کا اتفاق ہوا جو نئے ترقی یافتہ عربی ادب کے لیے ہراول دستہ کی حیثیت رکھتے ہیں، یہ ملاقاتیں "رابطۃ الادب الحدیث" کی نشستوں میں ہوئی تھیں، اس انجمن کے مستقل ممبروں میں محمد ناجی، صحرتی، سیرفی، داود نسطین، ابراہیم، عبداللہ، عبدالجبار، زکریا الانصاری، عبدالمنعم الخفاجی اور حلیم متری وغیرہ شامل ہیں، اس دائرے کے روحانی پیشوا ڈاکٹر ابو شادی ہیں جو ممتاز تنقید نگار ہیں،

عبد المنعم خفاجی انجمن "رابطہ" کے رکن اور مشہور خاندان خفاجی سے تعلق رکھتے ہیں، انھوں نے ایک کتاب "بنو خفاجہ و تاریخہم السیاسی والادبی" نو جلدوں میں لکھی ہے، وہ بہت زیادہ لکھنے والے مصنف ہیں، انھوں نے اپنی ۴۰ سالہ مختصر زندگی میں تاریخ ادب و شعر میں بہت سی کتابیں لکھیں، عرب مصنفین کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ بہت لکھتے ہیں مگر ان کی کتابوں میں تالیفی رنگ زیادہ اور تحقیق کم ہوتا ہے، لیکن خفاجی پوری آزادی سے پرانے اور نئے ادبی سرمایوں پر تنقید کرتا ہے، حلیم قمزی نے اپنی ایک جدید کتاب "من رواد الادب المعاصر" میں خفاجی پر کئی صفحے لکھے ہیں، اور اسکے غیر معمولی کارناموں کو بہت سراہا ہے، خفاجی کے نزدیک ادب سوسائٹی کے سماجی ڈھانچہ کا آئینہ دار ہوتا ہے، چنانچہ عباسی دور کے قصیدے اس دور کی جاگیردارانہ سوسائٹی کی عکاسی کرتے ہیں، ماموں اور رشید کے زمانہ کا نام نہاد ادب الخلاعۃ در اصل اس طبقہ کی عیش پرستانہ زندگی کا ثمر تھا، جسے غلامی کے نظام نے غیر ذمہ دار حد تک عیاش بنا دیا تھا۔

مبالغہ آمیز درباری ادب کے پہلو بہ پہلو عوامی گیت "قوالبہ" کو ان پڑھ عوام نے نشو و نما دی، اسپین کی سماجی حالت اس سے مختلف تھی، وہاں زندگی میں جمودی روح کا زیادہ اثر تھا، کیونکہ عوام اور بالدار طبقہ میں زیادہ بعد نہ تھا، اس کے برعکس بغداد میں طبقاتی بعد بہت زیادہ تھا، اندلس کے کلاسیکل ادب نے عوامی گیت سے بہت کچھ لیا تھا،

خفاجی ازہری ہے، مگر جس طرح ازہر وسیع المشرب خصوصیات کے باوجود اپنی روح کے اعتبار سے مصری رہی، خفاجی بھی اپنے ادبی کارناموں سے مصری نقش نہ محو کر سکا، وہ قاہرہ کے غالب اثرات کا مقابلہ نہیں کر سکتا تھا، وہ قاہرہ جس سے گوناگوں تاریخی روایات، خاندان ملوک کا زوال، عثمانیوں کی حکومت اور جدید یورپین زندگی وابستہ ہے، مذاہب الادب، روائد الشعر الحدیث، قصص من التاریخ، مختارات من الشعر الحدیث وغیرہ ان کی خطیبانہ و تنقیدی کتابیں ہیں،

"مذاہب الادب" میں خفاجی نے دلائل سے بتایا ہے کہ جدید شاعری کو سماج کی دلچسپی اور اسکے مفاد کی خدمت کرنی چاہیے، اسے حقیقت پسندانہ بننا چاہیے، سماجی بہبود کی خاطر اس کو احساسات و جذبات کا مظہر ہونا چاہیے، یہی چیزیں شاعری کی نشو و نما کرتی اور اسے خوبصورتی و سچائی کی راہ پر لگاتی ہیں، محض چند لوگوں کے خاطر شاعر کی زندگی محض خوشنما الفاظ تراشنے میں صرف نہ ہونی چاہیے بلکہ اس کو مصیبت زدہ عوام کی امیدوں، حوصلوں اور انکی روح کا مظہر ہونا چاہیے، خفاجی کے اس تصور کے دائرہ میں جو مصری شاعر آتے ہیں ان میں شکری، مازنی اور عقاد زیادہ نمایاں ہیں، انھوں نے انگریزی ادب سے متاثر ہو کر ایک نئے طرز کی عربی شاعری کی بنیاد ڈالی، شوقی اس قابل نہیں تھا کہ اس حد تک عوامی روح کی طرف بڑھتا، تاہم اس کی متعدد نظموں میں خوبی واثر موجود ہے،

اپنی کتاب "مذاہب النقد" میں خفاجی کھل کر لکھتا ہے کہ پرانی عربی تنقید فقہی قسم کی تھی، جس کا سارا زور عبارت کی پرکھ تک محدود تھا، خطیبانہ اور پر جوش عناصر کو تنقیدی اہمیت حاصل تھی، ایسی تنقید متن کو جملوں میں تقسیم کر کے ہر ایک کے ساتھ آزاد اکائی جیسے معاملہ کرتی تھی، یہ طرز تنقید ابن سلام، جاحظ، ابن قتیبہ، مبرد، ابن المعتز، عمیدی اور جرجانی کا تھا، قدامہ ابن جعفر تنقید کو الفاظ کے تجزیہ اور انکے صحیح اور غلط استعمال کے پرکھنے کا اصول سمجھتا تھا، یہ اصول اب بھی ہمارے بہت سے نقادوں کے یہاں مقبول ہے لیکن یہ تنقیدی اصول شاعر کے ذہنی خیالات، فنکارانہ احساسات اور جذباتی عناصر کو نظر انداز کر دیتا ہے، اور تنقید ادب کے حقیقی مفہوم کی طرف رہنمائی نہیں کرتا، حقیقت نگاری کا اسکول ادبی اہتمام کا منکر ہے، اس کے برخلاف "توفیق الحکیم" ایک دوسرے رجحان کی نمائندگی کرتا ہے، اس کے نزدیک ادب کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ سماجی اور فلسفیانہ رجحانات کے لیے کارآمد اور مفید ہو، اس کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ فنکارانہ ہو، فنکار کو اس پر مجبور نہیں کرنا چاہیے کہ وہ عوامی ذوق کو تقویت پہنچائے، اس کے قلم یا برش کی رہنمائی اعلیٰ آرٹ کے لیے ہونی چاہیے، احمد امین کی رائے اس کے بالکل خلاف ہے، وہ کہتے ہیں "آرٹ صرف زندگی کے لیے ہے"۔

ادھر چند برسوں سے مغربی اثرات کے تحت نظم منثور عربی ادب میں رائج ہوئی ہے، مگر خفاجی بھی
آزاد شاعری کا مخالف ہے، کیونکہ وہ عربی مذاق کے خلاف ہے، اور مصری نقادوں میں اس مسئلہ پر بڑی دلچسپ
بحث چھڑ گئی ہے، محمد عواد نے اپنے ایک مضمون "الرسالہ" میں غیر مقفی شاعری کو عربی میں رائج کرنے کی سختی
سے مخالفت کی ہے، ذکی ابو شادی نے اس کے جواب میں اس مسئلہ کو مستقبل پر چھوڑ دینے کا مشورہ دیا ہے، یہ تمام
تنقیدیں اور بحثیں واضح طور پر بتاتی ہیں کہ مصر کا ادبی حلقہ مغربی روح سے کس درجہ متاثر ہے، مصر اور لبنان کا
اپنے جغرافیائی محل وقوع کی بنا پر مشرق و مغرب کا سنگم، مغربی اور انکی معاشی زندگی پر اسکا بڑا اثر پڑا ہے، اسلئے
ادب میں بھی آزاد اسلوب رائج ہوا،

مصر اپنے ان ادبی حلقوں پر فخر کر سکتا ہے، جو شاعری کو پروان چڑھانے میں مشغول ہیں، ان میں سے
ایک حلقہ خالد الجرنوسی کا ہے جو خود بھی قادر الکلام شاعر ہیں، اس حلقہ میں بہت سی متعدد شاعرات بھی نظر آتی
ہیں، ان میں جلیلہ رائدہ "صاحبۃ اللحن الباکی" اور زینب خاص طور پر قابل ذکر ہیں، شاعروں میں عبد اللہ شمس الدین،
غلیل جرجیس خلیل، ابراہیم عیسیٰ، رشدی ماہر، میجر محمد علی جیسے لائق افراد شامل ہیں، دوسرا حلقہ اخوۃ الفجر
کا ہے، اس کی صدر جمیل العلیلی ہیں یہ مشہور شاعرہ اور "الاہداف" کی اڈیٹر بھی ہیں، انھوں نے اپنے
دو پر زور قصیدوں "الابتہ" اور "من وحی الفجر" کی وجہ سے بڑی مقبولیت حاصل کی ہے، انجمن
شبان المسلمین نے بھی بہت سے شاعروں اور ادیبوں کو اپنے حلقہ میں جمع کیا ہے، اس حلقہ کی رہنمائی
صوفی شاعر محمود جابر کے ہاتھوں میں ہے،

ہم عصر مصری شاعری میں آزادی کا رجحان غیر معمولی قوت سے کام کر رہا ہے، سیاسی زندگی
حرکت و عمل کا پس منظر بن چکی ہے، چنانچہ مصر کے نامور شاعر ابو شادی کو جو مختلف ادبی میدانوں
میں باکمال اور ہمہ گیر صلاحیت کے مالک ہیں اور شاعری میں جنکے بڑے کارنامے ہیں، شاعر حریت کا خطاب
دیا گیا ہے، خالد جرنوسی اپنی کتاب "حدث فی عصر الرشید" میں روایت پرستی کی بیڑیوں، پرانے بتوں

اور جہالت کے خلاف اعلان جنگ کرتا ہے، اس کے خیال میں یہ چیزیں انسان کی آزادی اور نشو و نما
میں روڑے اٹکاتی ہیں، اسی طرح خلیل جرجیس اپنی کتاب "نار الغد این" اور محمد نوعی "امنیۃ الحرۃ"
میں اسی منزل کی نمایندگی کرتے ہیں،

جدید مصری شاعری کا ایک اور پہلو فطری شاعری ہے، قدیم عربی شاعری میں فطری
مناظر کا اظہار کچھ اجنبی نہیں، مگر فطری شاعری کا نیا تصور عربی میں بالکل نئی چیز ہے، شاعر
اپنی ہستی کو خوشبوؤں، جھاڑیوں کے رنگوں، جنگلوں، دریاؤں، پہاڑوں، صبح کی تجلیوں اور شفق
کی سرخیوں میں گم کر دیتا ہے، اس کی مثال محمود حسن اسماعیل کا دیوان "این المفر" ہے، اس میں
وہ نیل کے نغمے گنگناتا ہے، سحارتی اپنی کتاب "ازہار الذکری" میں فطرت کی زمزمہ سنجی میں مشغول
ہے، اس نے تتلی، ندی نالے اور سایہ دار درختوں پر جن کے نیچے چشمہ ابل رہا ہو، قلم اٹھایا ہے،
اس کے اشعار میں فطرت کائنات کا ملجا بن کر سامنے آتی ہے، علی شہانہ "نجم والرجم" میں گاؤں کی
زندگی کی منظر کشی کرتا ہے اور اس کو اتنے زور و صداقت سے بیان کرتا ہے کہ محمد حسن اسماعیل
اس سے متاثر ہو کر "ہکذا اغنی" میں اسی کی تقلید کرتا ہے،

جدید شاعری کی یہ قسم بلاشبہ اس مغربی تصادم کے نتیجہ میں پیدا ہوئی جو مصر کی زندگی
میں عام طور پر رونما ہوا، اور عربوں کی شاعری نے مغرب کی جانب تیز قدم اٹھایا، اس سلسلہ میں
اسماعیل احمد ادہم اس کے متعلق یہ انتہا پسندانہ رائے ظاہر کرتے ہیں کہ امریکی عربوں کی شاعری
نام کی عربی رہ گئی ہے، اس کی روح میں یورپین روح کار فرما ہے، ابو شابکہ نے اپنی کتاب
"روابط الفکری والروحی" میں لکھا ہے کہ "فرانس کی ادبی دنیا میں جو بھی تبدیلی آئی، اس نے عربی
ادب کو ضرور متاثر کیا" لیکن غور کرنے سے فرانسیسی اثر کے علاوہ دوسرے اثرات بھی نظر آتے ہیں

خصوصاً انگریزی اثر کو عنصر سمجھا جاسکتا ہے اور Antun Gattar Karam یہ تسلیم کرنے میں حق بجانب ہے کہ انفرادی رجحانات جو عربی شاعری میں پائے جاتے ہیں، ان کو ہم غیر ملکی ادب کے شعری ترجموں کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔

عرب عوام کی شعر نوازی کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ آج شعرا اور تنقید نگاروں کی بڑی تعداد آزادی سے پروان چڑھ رہی ہے، مجھے تنقیدی کتابیں پڑھنے کا اکثر اتفاق رہا ہے، ان میں سعد میکائیل کی تسمیر الادبا، میں شوقی، احمد ذکی، ابو شادی، اسماعیل صبری، برکات محمد حافظ، حسن کامل صیرفی، خلیل تراب، اور صاحب جودت وغیرہ کے بارے میں تنقیدی تبصرے ملتے ہیں، اسی طرح یوسف مکنی کی کتاب "عبقریات نساء القرن التاسع عشر" عائشہ تیموریہ، وادات الیاذجی، زینب فواض الابیلیا کے بارے میں تنقیدیں ملتی ہیں،

مصری شاعروں میں ڈاکٹر ابراہیم ناجی کو نظر انداز کرنا ناممکن ہے۔ ان سے میری پہلی ملاقات ایک اسپتال میں ہوئی تھی، جب کہ موٹر کے تصادم میں ان کا پیر ٹوٹ گیا تھا، بعد میں قاہرہ کے Capes میں بارہا ملنے کا اتفاق ہوا، دوسری عالمگیر جنگ کے بعد ان کی قبل از وقت وفات ایک حادثۂ جانکاہ تھی، وہ ایک نازک وناتواں جسم مگر گرم جوش شخصیت کے مالک تھے۔

ناجی اپنے گیتوں میں طلوع کی کامیاب مصوری کرتا ہے، اسے روزمرہ کے تجربات کو مترنم اور متناسب قافیوں میں پیش کرنے کا زبردست ملکہ حاصل ہے اور سننے اور پڑھنے والوں کے دلوں میں جذبات کی بجلی دوڑا دیتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ شاعری محبت کی الم انگیزیوں، کائنات کی مسرتوں اور جذبات انسانی کے اظہار کا ذریعہ ہے ؎

انما الشعر مزهر قد حکی قصة الامم

وبا وتار ه المنی تتلاقی و تتزدحم

هوانائی موجع لشجی و ما کتم

هوا نشودة الحیا ة و فیض النغم

هوا آهات شاعر عرف الحب والالم

ترجمہ: "شاعری ایسا ساز ہے جو قوموں کی داستاں سرائی کرتا ہے، امیدیں اسکے تاروں پر جمع ہوتی اور تھرتھراتی ہیں، یہ ایسی صدا آفریں بانسری ہے جو غم اور مخفی چیزوں کو گنگناتی ہے، شاعری زندگی کا ترانہ اور نغمہ کی فراوانی یہ شاعر کی آہ ہے جو محبت والم کا شناسا ہے۔"

الناجی کے غنائی نغموں کی موسیقیت نے ہم عصر شاعروں کو تیزی سے متاثر کیا، چنانچہ حجازی شاعر احمد عبد الغفور نے اپنے دیوان "الهواء الشباب" میں اسی طرز کی شاعری کی ہے جس کا نمونہ یہ ہے:

یا من غفت والفجر فی دارها شعشع فی الآفاق ابهی سناه

قد طرق الباب فتی تعب طال به السیر وکلت خطاه

عند که قد حط رحال المنی وفی حمی حبك التی عصاه

ترجمہ:- "اے وہ جو خواب راحت کے مزے لیتی رہی حالانکہ اس کے گھر میں سورج چمک رہا تھا اور تابناک کرنیں افق سے اتر رہی تھیں، ایک تھکے ماندے نوجوان نے دروازے پر دستک دی، وہ دور دراز کی مسافت طے کر کے آیا، اس کے قدموں میں لڑکھڑاہٹ ہے، وہ اپنی امیدوں کا کجاوہ تمھارے مسکن پر اتارتا ہے اور تمھاری محبت کی جائے پناہ میں اپنے عصا کو رکھتا ہے۔"

ناجی شاعرانہ مناظر کی اس طرح تصویر کشی کرتا ہے کہ وہ ہمارے دماغ کی نگاہوں کے سامنے متحرک تصویر بن کر سامنے آجاتی ہے۔ اس کے الفاظ صرف معنی ہی نہیں ظاہر کرتے بلکہ وہ ایسی دلکش تصویر کھینچتے ہیں کہ ان کی صداقت بول اٹھتی ہے، اپنی نظم "رسائل تحترق" میں وہ کہتا ہے:

ذوت الصبابة والطوت و فرغت من آلامها

لکننی القی المنایا من بقایا جامها

عادت الی الذکریات یحشدها و زحامها

فی لیلة لیلاء ار فنی عصیب ظلامها

ھدأت رسائل حبھا کالطفل فی احلامها

اشعلت فیھا النار تر می فی عزیز حطامها

تغتال قصة حبنا من بدأ ھا لختامها

احرقتھا و رمیت قل بی فی صمیم ضرامها

ترجمہ: عشق کی کھیتی سوکھ گئی اور اس کے آلام سے نجات ملی لیکن اس کے جام کے باقی حصے آرزوؤں کا سامنا ہو گیا پرانی یادیں تازہ ہو گئیں اور رات کی تاریکی میں ہجوم کر آئیں، انھوں نے اپنے پر غم سایوں سے بیدار رکھا، اس کے عشق بھرے خطوط اس طرح آرام کر رہے ہیں، جیسے بچہ خواب راحت میں مشغول رہے، ان خطوط نے اس کے محبوب دھڑکنوں کو سینے سے لگا کر شعلہ بھڑکا دیا اور ہماری محبت کی داستان ابتدا سے انتہا تک تہ و بالا کر دی، میں نے ان خطوط کو جلا دیا اور اپنے دل کو اسکے دہکتے ہوئے شعلہ میں جھونک دیا۔

ناجی اپنے دل سے اس طرح محو گفتگو ہوتا ہے:

لا تقل لی فی غد موعدنا فالغد الموعد ناء کالنجوم

ان قلت فعلمنی اصطبارا لیتنی اختصر العمر اختصارا

عبرت بی نشوة من فرح فرقصنا انا والقلب سکاری

انفردنا انا والقلب عشیا ننسج الآمال والنجوی سویا

فرکبنا الوھم نبغی دارھا وطوینا الدھر والعالم طیا

قال لی القلب احقنا مابلغنا کیف نام القدر الساھر عنا

قلت: لا تجزع فکم من منزل عز حتی صار فوق المتمنی

ایھا النور سلاماً وخشوعا ایھا المعبد صمتاً و رکوعا

رب قول کنت قد اعددته لک اذا القاک یابی ان یطیعا

رجیس من عتاب فی فمی قد عصانی فتفجرت دموعا

ترجمہ: یہ مجھ سے مت کہہ کر صبح ہم کو ملنا ہے کیونکہ موعودہ صبح اتنی ہی دور ہے جتنے کہ یہ تارے، کل تم نے کیا کہا تھا، تو مجھے صبر کی تعلیم دے، کاش میری عمر دراز نہ ہوتی، شادمانی کی لہریں میرے رگ و پے میں سرایت کر گئیں اور میں میرا دل دونوں ناچنے لگے اور دونوں مدہوش تھے، پھر ہم دونوں امیدوں اور سرگوشیوں میں غلطاں شام کے وقت جدا ہوئے، ہم تخیل کے بازوں پر سوار اسکے گھر کیجانب چلے اور زمانہ و کائنات دونوں کو ہم نے طے کیا، دل اس طرح مجھ سے مخاطب ہوا جو ہم کو معلوم ہوا ہے، کیا وہ حقیقت ہے، آخر بیدار زمانے کی نگاہوں نے کیسے ہم سے چشم پوشی کی، میں نے جواب دیا گھبرانے کی بات نہیں، کتنی منزلیں اتنی دشوار ہیں کہ امیدوں کی پرواز وہاں تک پہنچنے سے عاجز ہے، اے نور عجز و انکسار سے تجھکو سلام ہے، اے وہ معبد جو خاموشی و احترام سے معمور ہے، تیری ملاقات کے لیے میں نے بہت سے الفاظ سوچے تھے، مگر وہ ملاقات کے وقت کام نہ آئے اور زبان میں بند شکایتوں نے سرکشی کی اور آنسوؤں کی راہ بہ نکلیں۔"

وہ اپنے ان اشعار میں عجیب و غریب طرز اظہار اختیار کرتا ہے:

قد ینام التراث جیلاً فجیلاً غافیاً فی مجاھل خرساء

وتنام الروح العریقة فی المجد لتبدو فی طلعة سمراء

فتراھا مصریة السمت فی القو ة والعزم والحجا والمضاء

قسما قد غسلنا الجلال لیصحو من جدید فی وجھک الوضاء

ترجمہ:- کبھی کبھی میراث صدیوں تک گونگی بے راہ ریگستانوں میں سوتی ہے اور قدیم روح جو دیرینہ عظمت و اقبال میں اس لیے سوتی ہے کہ گندمی چہروں پر ظاہر ہو، دیکھو قوت عزم اور ذکاوت مصر کیجانب تیزی سے بڑھ رہی ہے، میں قسم کھا کر کہتا ہوں عظمت نے نیند کی جھپکیاں لی ہیں تاکہ تیرے روشن چہرہ میں تازہ دم ہو کر جلوہ گر ہو"

ابراہیم ناجی نقش و نگار اور تخیل کا شاعر تھا۔ اس کے تخیل نے زندگی کے تجربوں کو استعاروں، پیکروں اور تلمیحوں میں زندۂ جاوید بنا کر پیش کیا ہے،

محمد الاسمار آسان نظم نگار ہے، ازہری ہونے کے باوجود مکتبی علم کی بیڑیاں اس نے کاٹ دی ہیں، اسکی بے شمار کتابوں میں وسیع خزانہ پوشیدہ ہے، کثیر التعداد مصنفین نے اسکی شاعری کا بڑی گرمجوشی سے استقبال کیا ہے، عادل الغضبان نے اسکی نظم و نثر کو پرزور طریقہ سے سراہا ہے، اس کا یقین تھا کہ شاعری کے سوتے انسان کے روحانی جذبات سے پھوٹتے ہیں، اور الفاظ کے حسین لباس میں جلوہ گر ہوتے ہیں، اور ٹیکنیک آرٹ نہیں ہے بلکہ مواد اور روح آرٹ کو آرٹ بناتے ہیں، اس کے اشعار اس کا نمونہ ہیں:

شاعر من یومه صفر الید — غارق فی دینه لابد
وهو فی ذالک ماحط علی — وهدة بل حام فوق الوقد
ضاحک منتفخ منتعش — واضح العزة جم العید
من رآه قال کم ثروته — وهی صفر من یسار لعدد
منفق فی یومه ماعنده — تارک لله تدبیر الغد

ترجمہ: "خالی ہاتھ شاعر نے دن کاٹ دیا، وہ ہمیشہ بارِ قرض سے دبا رہا، لیکن اس حالت میں بھی کبھی گڑھے غار میں نہیں گرا بلکہ مسکراتا ہوا اپنی شاندار قوت صید انگنی پر نازاں قطبی ستاروں پر منڈلاتا رہا، جس نے دیکھا سوال کیا، کتنی دولت ہے؟ حالانکہ اس کے پاس کچھ بھی نہیں، جو کچھ وہ رکھتا ہے دن بھر میں خرچ کر کے آیندہ کل کو خدا پر چھوڑ دیتا ہے"

(باقی)

ادبیات

غزل

از جناب افقر موہانی وارثی

عبث جلوہ گر ہو کے کیا کیجئے گا — شکارِ نظر ہو کے کیا کیجئے گا
جوابِ سحر ہو کے کیا کیجئے گا — قیامت اثر ہو کے کیا کیجئے گا
نہیں جب کہ تابِ نظر بہرِ جلوہ — تو پھر دیدہ ور ہو کے کیا کیجئے گا
فریبِ نظر ہے بہارِ گلستاں — بہارِ نظر ہو کے کیا کیجئے گا
قیامت کو پردہ میں رہنے بھی دیجئے — ابھی پردہ در ہو کے کیا کیجئے گا
مزہ دل کی بیتابیاں دے رہی ہیں — قرارِ جگر ہو کے کیا کیجئے گا
نگاہوں میں ہو جائینگے غرق جلوے — مآلِ نظر ہو کے کیا کیجئے گا
یہ دنیا ہے کیا کیا فسانے بنیں گے — مرے نوحہ گر ہو کے کیا کیجئے گا
رہے حسن پردہ بہ پردہ تو بہتر — نظر در نظر ہو کے کیا کیجئے گا
مجھے یوں بھی ہے اعتبارِ محبت — غم معتبر ہو کے کیا کیجئے گا
بشر آپ کو یوں بھی کرتے ہیں سجدہ — خدائے بشر ہو کے کیا کیجئے گا
یہ رہتا ہے پیشِ نظر آئینہ کیوں — ادھر سے ادھر ہو کے کیا کیجئے گا
نہیں شاعری حاصلِ زیست افقر — فراقِ و جگر ہو کے کیا کیجئے گا

غزل

از جناب چندر پرکاش جوہر بجنوری

نہ آئے دور مجھ تک غم نہیں ہے
نظر ساقی سے ملنا کم نہیں ہے

زمانے کو شعور غم نہیں ہے
یہاں کوئی مرا محرم نہیں ہے

بیان غم پہ کیا رونے سے حاصل
علاج تشنگی شبنم نہیں ہے

جہاں میں ہوں وہاں راحت ہے مفقود
جہاں تم ہو وہاں کچھ غم نہیں ہے

نوائے ساز بھی دلکش ہے لیکن
سکوتِ ساز بھی کچھ کم نہیں ہے

وہ بزم گل بھی ہے بے رنگ جس میں
کوئی شعلہ کوئی شبنم نہیں ہے

جہاد زندگی ہے یہ کشاکش
مجھے ناکامیوں کا غم نہیں ہے

محبت سے ہے تخلیق دو عالم
محبت کا کوئی عالم نہیں ہے

غم دوراں کو کیا اپناؤں جوہر
غمِ جاناں کی لذت کم نہیں ہے

غزل

از جناب اختر علی صاحب تلہری

ہنگامہ قیامت کا ہے لرزے میں زمیں ہے
ان کی نگہِ قہر تو جنبش میں نہیں ہے

جب سے کہ ترے حسن کی وسعت ہے نظر میں
دنیا کی ہر اک شے مری آنکھوں میں حسیں ہے

تیری نگہ لطف و غضب نے یہ بتایا
جنت بھی یہیں اور جہنم بھی یہیں ہے

میں اور ترے غمزۂ خوں ریز کے شکوے
دنیائے محبت کا یہ آئین نہیں ہے

کیا جانیے کیا کہہ گئی میری نگہِ شوق
بیٹھا ہے وہ خاموش مگر چیں بجبیں ہے

واعظ نہ بڑھا بات یہی کیوں نہیں کہتا
سامانِ تسلی ہوس خلد بریں ہے

دنیا کے حوادث نے بدل دی مری فطرت
پہلو میں اب اختر دل پرجوش نہیں ہے

مطبوعاتِ جدیدہ

اردو میں قومی شاعری کے سو سال - مرتبہ جناب علی جواد زیدی لمبی تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۴۳۲ مجلد، قیمت صر پتہ: پرکاشن شاکھ محکمۂ اطلاعات اترپردیش

اردو نے ہندوستان کی سیاسی بیداری اور جنگ آزادی کی رجز خوانی اس زمانہ میں شروع کی تھی، جب دوسری زبانوں میں اس کا احساس و شعور بھی نہ تھا، اور اس میں جنگ آزادی کے ترانوں اور اس کے نعروں کا اتنا ذخیرہ ہے، جن سے کئی ضخیم جلدیں تیار ہو سکتی ہیں، اس قسم کی نظموں کے کئی مجموعے شائع ہو چکے ہیں، مگر یہ نیا مجموعہ ان سب میں جامع اور مفصل ہے، لائق مرتب خود ایک خوش مذاق شاعر، صاحب نظر اور ادیب ہیں اور جنگ آزادی کے سپاہی بھی رہ چکے ہیں، اس لیے انھوں نے بڑی خوش مذاقی اور سلیقہ سے یہ انتخاب کیا ہے، اس مجموعہ میں ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی سے لیکر ہندوستان کی آزادی اور اس کے بعد یعنی ۱۹۵۷ء تک ہر رنگ کی بلند پایہ قومی و وطنی نظموں کا انتخاب ہے جس سے آزادی کے مختلف پہلوؤں کی نظمیں، جنگ آزادی کے مختلف مراحل اور اس کی سرگذشت سامنے آجاتی ہے، مجموعے کے شروع میں اترپردیش کے ڈائرکٹر اطلاعات جناب بھگوتی شرن سنگھ کے قلم سے تعارف اور مرتب کے قلم سے ایک مبسوط مقدمہ ہے جس میں تحریک آزادی کی صد سالہ اجمالی سرگذشت اور اس کے متعلق ضروری معلومات اور اس زمانہ میں شعر و ادب کی کیفیت تحریر کی گئی ہے، نثر میں جنگ آزادی کی بہت سی تاریخیں لکھی جائیں گی، لائق مرتب نے یہ منظوم تاریخ مرتب کرکے ایک بڑی مفید سیاسی و ادبی خدمت انجام دی ہے۔

تابش سہیلؔ - مرتبہ جناب افتخار اعظمی، چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت اعلیٰ، صفحات ۳۲۰ مجلد، قیمت: صر ناشر مرکز ادب، جہانگیر آباد بلیس، لکھنؤ،

مولوی اقبال احمد خاں صاحب سہیلؔ کے شاعرانہ کمالات اور محاسن سے اہل نظر پوری طرح واقف ہیں، چند سال پہلے جناب نیاز احمد صدیقی پرنسپل محمد حسن انٹر کالج جونپور نے ان کے کلام کا ایک مجموعہ شائع کیا تھا، اب افتخار اعظمی صاحب نے مستقل کلام سہیل کی نشر واشاعت کا کام شروع کیا ہے، اس سلسلہ کی نمایاں پیشکش "تابش سہیل" ہے، جو اقبال سہیل کی مشہور نعت "موج کوثر" اور ان کی غزلیات پر مشتمل ہے. شروع میں ۴۴ صفحات تک مقالات ہیں، پہلے مرتب نے سہیل کی داستان حیات تحریر کی ہے، پھر رشید احمد صاحب صدیقی، اثر لکھنوی، آل احمد سرورؔ اور حبیب احمد صدیقی نے اپنے اپنے رنگ میں سہیل کی شخصیت، انکی شاعرانہ قادر الکلامی، نکتہ سنجی اور دقیقہ رسی وغیرہ مختلف پہلوؤں پر تبصرہ کیا ہے، اور مرتب نے دیباچہ میں صنف غزل اور سہیل کے تغزل پر بڑی خوبی سے روشنی ڈالی ہے، یہ سب مضامین اپنے اپنے رنگ میں بہت خوب ہیں، اثر صاحب کا مضمون بھی ان کی ناقدانہ بصیرت اور ژرف نگاہی کا نمونہ ہے، مگر سہیلؔ کے معاصرین سے ان کے موازنہ میں بے اعتدالی ہوگئی ہے، سہیل کی شاعرانہ عظمت اور قادر الکلامی کے ثبوت کے لیے قطعاً ان کے معاصرین کی تنقیص کی ضرورت نہیں تھی، جو واقعہ کے لحاظ سے بھی صحیح نہیں ہے، سہیل کی علمی قابلیت، ذہانت وذکاوت اور قادر الکلامی کے باوجود خالص تغزل میں ان کے بعض معاصرین کا پایہ سہیل سے بلند تھا، درحقیقت سہیل کا اصل میدان غزل نہیں بلکہ قصیدہ ہے اور اس میں بلاشبہ ان کا کوئی معاصر ان کا حریف نہیں لیکن وہ ایک قادر الکلام شاعر تھے، اس لیے تغزل میں بھی ان کا ذوق بڑا ستھرا اور بلند تھا اور اس میں بھی وہ عام شعرا میں امتیازی درجہ رکھتے تھے، لیکن اس میں وہ یگانہ نہ تھے، تعجب ہے کہ جناب مرتب نے اپنے مقدمہ میں محمد حسن انٹر کالج میگزین کا کوئی ذکر نہیں کیا

حالانکہ آل احمد سرور کا وہی مقالہ جو میگزین میں شائع ہوا تھا، شروع و آخر کے حصوں کو حذف کرکے اس مجموعہ میں شامل کیا گیا ہے، رشید صاحب کے مضمون کے بعض حصے بھی لفظ بلفظ ملتے ہوئے ہیں، "تابش سہیل" کی تمام غزلیں چند کے علاوہ کالج کے میگزین نمبر میں موجود ہیں، البتہ ردیف "ر" کی ایک غزل اور بہت سی غزلوں کے کچھ اشعار جو مرتب کی نظر انتخاب میں نہ آسکے حذف کر دیے ہیں، اس مجموعہ کی ترتیب ردیف وار کے بجائے زمانی رکھی گئی ہے، اور میگزین کی بعض غلطیوں کی تصحیح بھی کی گئی ہے، ان باتوں کی تصریح مقدمہ میں ضروری تھی، سہیل کا کلام اسی کا مستحق تھا کہ اس کو بہتر شکل میں شائع کیا جاتا، مرتب نے یہ مجموعہ شائع کرکے ایک مفید ادبی وشعری خدمت انجام دی ہے، ہم کو توقع ہے کہ اصحاب ذوق خصوصاً سہیل مرحوم کے قدرداں عملی قدردانی کا ثبوت دیں گے،

پاکستان میں ذہنی رجحانات - مؤلفہ جناب عبید اللہ قدسی صاحب، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۲۰۴ مجلد مع گرد پوش، قیمت صر پتہ: بک لینڈ، ۱۲ محمد بلڈنگ، بندر روڈ کراچی،

اس کتاب میں پاکستان کی ذہنی تعمیر وترقی میں حصہ لینے والے عناصر اور تصورات کا جائزہ لیا گیا ہے، اور اس سلسلہ میں ترقی پسند تحریک، اردو ادب، ترجمہ اور تنقید، نیز تعلیم، آرٹ اور مذہب وغیرہ اہم امور اور ان کے مختلف گوشوں پر روشنی ڈالی گئی ہے، آخر میں پاکستان کے مختلف اداروں، قابل قدر کتابوں اور کتب خانوں کے متعلق معلومات فراہم کیے گئے ہیں کہ ان سب کا پاکستان کی ذہنی نشو ونما میں کسی نہ کسی حیثیت سے حصہ ہے، تبصروں اور جائزوں میں مؤلف کی رائے عموماً متوازن ہے، مگر تمامتر اس سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا، کتاب گو بہت مختصر ہے پھر بھی بڑی حد تک جامع اور اپنے موضوع پر منفرد ہے، اس لیے تحسین وستائش کی مستحق ہے، ہندوستان میں بھی ایسی کتابیں لکھنے کی ضرورت ہے،

میرا عقیدہ - از مولانا ابو الکلام آزاد، لمبی تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۳۸

قیمت: عہر پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔

مولانا ابو الکلام آزاد اپنی غیر معمولی ذہانت و ذکاوت اور وسیع علم کی بنا پر تقلید جامد کو ناپسند اور بعض مسائل میں آزادانہ رائے رکھتے تھے، اس لیے عام مسلمانوں کو ان کی تحریروں میں کہیں کہیں بے اعتدالی نظر آتی ہے جس سے ان کے بارہ میں طرح طرح کی غلط فہمیاں اور یہانتک خیال ہو گیا تھا کہ وہ نجات و سعادت کے لیے ایمان بالرسالت کو ضروری نہیں سمجھتے اور بظاہر ترجمان القرآن جلد اول وغیرہ کے بعض مباحث سے بھی یہ ظاہر ہوتا ہے، اس لیے مولانا کے احباب اور عقیدت مندوں نے اس بارہ میں ان سے استفسار کیا، اور مولانا نے اس کا مفصل جواب تحریر فرمایا، زیر تبصرہ پمفلٹ میں قاضی احمد حسین صاحب نے مولانا کے ان ہی مکتوبات کو شائع کیا ہے، جس سے ان کے عقیدہ و مسلک کے متعلق غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جاتا ہے، مولانا غلام رسول مہر اور حکیم سعد اللہ کے نام خطوط کا عکس بھی شائع کیا گیا ہے، اس پمفلٹ کی اشاعت بہت ضروری تھی۔

امثال آصف الحکیم - از مولانا حمید الدین فراہیؒ، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۶۹ قیمت عہ پتہ: دائرہ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر، اعظم گڈھ۔

مولانا حمید الدین فراہیؒ نے علوم عربیہ کی تحصیل کے زمانہ میں حکیم آصف کی تمثیلی حکایات کا انگریزی سے عربی ترجمہ کیا تھا، جو عرصہ ہوا کتابی شکل میں شائع ہوا تھا، مگر اب خوبصورت ٹائپ میں خاص اہتمام سے شائع کیا گیا ہے، یہ حکایات حکیمانہ بھی ہیں اور دلچسپ بھی، اسلیے یہ رسالہ اپنی سبق آموزی کے لحاظ سے عربی مدارس کے ابتدائی درجوں کے نصاب میں شامل کرنے کے لائق ہے،

"ض"

جلد ۸۴ - ماہ ربیع الثانی ۱۳۷۹ھ مطابق ماہ اکتوبر ۱۹۵۹ء نمبر ۴

مضامین